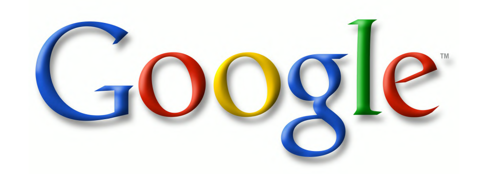
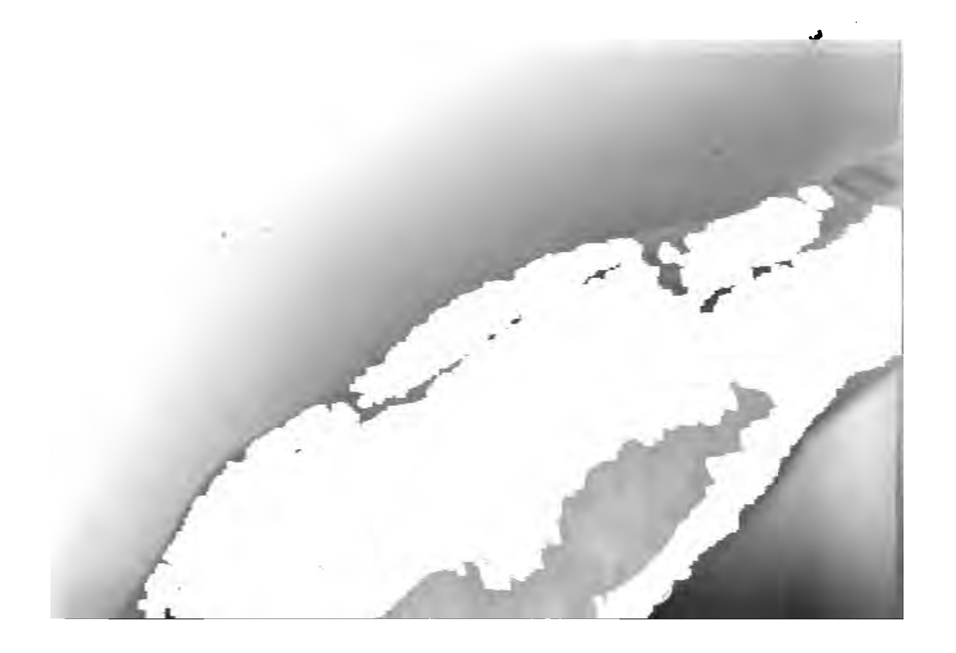





600004669V





ESSAI

SUR

LES VRAIS PRINCIPES.

L'éditeur regardera comme contrefait tout exemplaire qui ne sera pas revêtu de sa signature.

IMPRIMERIE D'HIPPOLYTE TILLIARD,
Rue de la Harpe, N. 78.



Mr. Dien sculp.

ESSAI

SUR

LES VRAIS PRINCIPES,

RELATIVEMENT

A NOS CONNOISSANCES

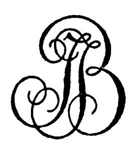
LES PLUS IMPORTANTES;

PAR M. L'ABBÉ GÉRARD,

AUTEUR DU COMTE DE VALMONT, etc.

ORNÉ du Portrait de l'Auteur et d'un *fac simile* de son écriture.

TOME PREMIER.



PARIS,

J.-J. BLAISE, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE FÉROU SAINT-SULPICE, N° 24.

1826.

à Monsieur

Monsieur Blaise, libraire, quai des Augustins, n°. 61, près le pont-neuf.

à Paris

AVERTISSEMENT.

Il y a plusieurs années que l'Éditeur possède le manuscrit de l'ouvrage qu'il offre aujourd'hui au public; ce manuscrit lui fut remis, avec beaucoup d'autres papiers, par la sœur de l'abbé Gérard, peu de temps après la mort de l'auteur, et il a entre ses mains des preuves plus que suffisantes pour en établir l'authenticité. Il seroit naturel de supposer que cette œuvre posthume est le dernier écrit de celui dont il porte le nom, et une production de sa vieillesse; mais on voit par les *Mémoires de sa vie*, qu'il l'a composée, en grande partie, pendant son séjour à Malte, c'est-à-dire, au sortir de la jeunesse; que son intention étoit d'y donner un plus grand développement, mais que, par une sorte de complaisance pour le siècle, complaisance louable, puisqu'elle avait pour but le plus grand bien de la religion et de la morale, il crut, à un âge plus avancé, devoir substituer aux formes un

peu sévères de la philosophie, un cadre qui réunît l'utile à l'agréable, et qui fût plus à l'usage des gens du monde et du commun des lecteurs. Il fit donc le *Comte de Valmont*, et garda l'*Essai* dans son portefeuille. Mais l'opinion de plusieurs juges éclairés, plus encore que le nom de l'abbé Gérard, quelque recommandable qu'il soit, a décidé l'Éditeur à ne pas laisser enfoui plus long-temps un livre qui, sous tous les rapports, peut figurer à côté des meilleurs ouvrages du même écrivain.

Après avoir examiné ce que c'est que certitude et probabilité, et établi les principes qui peuvent et doivent servir de base à nos opinions, l'auteur passe à la grande question du bonheur, cette question qu'on peut appeler l'éternel problème de l'espèce humaine, et qui embrasse la théorie de l'ordre, de la liberté, de la raison. Il traite ensuite de l'existence de Dieu et de ses attributs, et c'est dans cette partie surtout qu'on retrouvera, non-seulement les saines doctrines, mais l'élévation d'idées, l'onction, la clarté, la douceur et les grâces persuasives qui sont comme le cachet du style de l'abbé Gérard. D'intéressantes recherches sur la loi naturelle conduisent l'auteur à dé-

velopper les importantes questions de l'immortalité de l'ame, sanction de cette loi; de l'ame des bêtes, de nos devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes, et à examiner les fameux systèmes de Hobbes et de Spinosa. La théorie des idées, de leur origine, de leur nature, et tout ce qui est relatif à cette branche de la philosophie, est la matière du troisième volume, et se trouve naturellement suivie d'un exposé des principes fondamentaux de la logique et de tous les sophismes qui peuvent nous tromper et offusquer notre raison, même à notre insu. L'auteur termine par un article intitulé *Méthode,* dont il fait l'application à l'art de distinguer le vrai, au choix et à la direction de nos études, et enfin à ce qui concerne le beau dans les arts en général. On n'a pas prétendu donner ici une analyse, mais présenter, dans un espace resserré, une simple vue des sommités de l'ouvrage qui offre, comme on le voit, un cours complet de philosophie et de morale, dont la religion ne cesse pas un instant d'être l'ame et le flambeau. De nombreuses citations y sont répandues, et quelque scrupuleux que soit ordinairement l'auteur à indiquer les sources où il a puisé, on rencontrera peut-être quelques

passages qui, non-seulement ne sont pas rapportés à leur lieu, mais même ne sont pas indiqués comme citations; ce ne peut être qu'une inadvertance, et le caractère de bonne foi et de modestie de l'abbé Gérard est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le défendre ici d'une intention de plagiat.

Ceci est un livre de bonne foi, disoit Montaigne, en parlant de ses *Essais;* on peut en dire autant de celui-ci. L'Éditeur espère, en le publiant, qu'il aura augmenté d'une unité le nombre des bons livres, et presque fait une bonne action.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

SUR

L'ABBÉ GÉRARD.

On l'a dit avec raison, la vie d'un auteur est dans ses écrits; ses actions, ce sont les livres qu'il a publiés; ce qui le recommande à la postérité, ce sont les vérités qu'il a découvertes ou propagées, ce sont les jouissances qu'il procure à ses lecteurs : et cela s'applique surtout à ces écrivains qui, renfermés dans leur cabinet, ou se consacrant à d'utiles, mais obscures fonctions, n'ont joué aucun rôle sur la scène du monde. Toutefois il est difficile d'être tout-à-fait indifférent à la destinée de l'homme dont on lit, dont on aime les ouvrages; de même qu'en savourant un fruit qui flatte le goût, on aime à savoir de quelle contrée est originaire l'arbre qui le porte, qui l'a importé, et comment on le cultive. C'est pour satisfaire cette curiosité si naturelle, que nous avons cru devoir accompagner l'ouvrage qui va suivre d'une courte notice sur l'abbé Gérard. Nous n'avons point de faits nouveaux à publier, et nous nous bornons à extraire et à mettre en ordre ce que fournissent de plus intéressant, quelques articles biographiques déjà connus, et les mémoires de l'auteur lui-même.

Philippe-Louis Gérard naquit à Paris, en 1737, d'une famille honnête, mais peu aisée. Dès l'âge de trois à quatre ans il alloit à l'école, et déjà même il apprenoit les éléments de la langue latine. Une circonstance qui pouvoit avoir la plus funeste influence sur son avenir tout entier, marqua cette première époque de sa vie. Étant un jour descendu seul dans l'allée de la maison où étoit son école, il fut accosté par une mendiante qui s'empara de lui, et qui alloit l'emmener malgré ses pleurs et ses cris; heureusement sa bonne survint, et l'arracha des mains de cette malheureuse qui, selon toute apparence, le destinoit à servir d'instrument à son vil métier. L'abbé Gérard ne pouvoit se rappeler sans frémir ce petit événement.

Né avec les plus heureuses dispositions, il fit ses études au collége Louis-le-Grand. Son père, homme instruit et honnête homme, le destinoit au barreau; mais une mort prématurée l'enleva avant qu'il eût pu réaliser ce projet, et surtout avant d'avoir eu le temps d'imprimer dans le cœur de son fils ces principes solides qui lui eussent été si nécessaires dans l'âge orageux où il alloit entrer. Le goût des lettres l'emporta bientôt, dans le jeune Gérard, sur la première direction que son père avoit voulu donner à son esprit. Une mère qui poussoit jusqu'à la foiblesse l'affection qu'elle avoit pour lui, n'étoit pas un guide dont l'autorité pût ou l'éclairer ou le retenir; ses mœurs commencèrent à s'altérer. Une première passion, le goût du bel-esprit et de l'indépendance, de pernicieuses liaisons, le jetèrent dans des déréglements et des désordres tels, qu'il fut même question de l'envoyer aux

îles, pour mettre sa famille à couvert des désagréments et de la honte qui pouvoit en rejaillir pour elle. Rien ne manqua pour lui à cette espèce de naufrage moral; il perdit tout sentiment religieux; il devint matérialiste, incrédule et impie par principes, et il tomba, ainsi qu'il le raconte lui-même, dans un pyrrhonisme si absolu, qu'il ne disoit plus rien d'un peu important sans y ajouter un *peut-être* (1).

Mais la Providence, qui paroissoit l'avoir abandonné, lui préparoit un port au sein même de la tempête: et qui sait si ces égarements passagers n'entroient pas dans ses desseins? L'homme qui n'a jamais failli a sans doute droit à notre admiration et à notre respect, mais peut-être est-il moins propre par cela même à enseigner aux autres la route qu'ils doivent suivre, à leur signaler ces écueils qu'il n'a vus que dans le lointain; il manque aussi le plus souvent de cette onction qui persuade, de cette douce indulgence qui se concilie l'attention et la confiance, et ramène par degrés dans la voie de la vertu. Sans la triste mais utile expérience que l'abbé Gérard fit alors sur son propre cœur, il est douteux qu'il eût jamais composé un ouvrage comme le *Comte de Valmont*. Au plus fort de ses désordres et de son délire, il voyoit quelquefois un sieur d'Ierval, conseiller au parlement de Paris, à qui sa mère avoit confié ses peines, et qui lui proposa de le mettre en relation avec un chanoine de la Sainte-Chapelle, appelé l'abbé Le Gros,

(1) Voyez les *Mémoires de sa vie*. Rien de plus intéressant, de plus touchant que le passage où il rend compte de l'état de son ame, à cette époque critique de sa jeunesse.

homme aimable, spirituel et instruit. Le jeune incrédule ne consentit d'abord qu'avec répugnance à une démarche qui lui paroissoit au moins inutile; il se croyoit inébranlable dans ce qu'il appeloit fièrement ses principes, et sa conversion lui paroissoit la plus ridicule entreprise. Mais il alloit avoir affaire à un de ces hommes habiles qui savent approprier les moyens aux circonstances, et se défient de ce zèle aveugle et inconsidéré qui, la plupart du temps, compromet un succès qu'une marche différente eût rendu facile. L'abbé Le Gros voulut avant tout se faire l'ami du jeune Gérard; il y réussit dès leur premier entretien, et bientôt cet esprit fort, si plein de lui-même, finit par s'estimer heureux de céder aux lumières de celui qu'il se faisoit d'avance un jeu de combattre et de vaincre. Les détails de ce qui se passa dans son esprit et dans son cœur, tant que durèrent ses conférences avec l'abbé Le Gros, sont un des morceaux les plus attachants de ses Mémoires.

Son retour à la vérité et à la vertu n'étoit pas une de ces conversions qu'on croit pouvoir attribuer quelquefois au déclin des ans, à l'affoiblissement des organes, au dégoût d'un monde qui nous échappe et nous abandonne: Gérard avoit à peine passé sa vingtième année; il étoit dans l'âge des plaisirs et des passions; et mille chaînes sembloient le retenir dans cette incrédulité dont il s'étoit fait un système; sa conversion fut donc l'effet d'une conviction profonde, et il crut ne pouvoir mieux réparer ses erreurs passées qu'en se faisant l'apôtre des vérités qui venoient de se révéler à lui, et en embrassant l'état ecclésiastique. Il entra donc au séminaire de Saint-Nicolas,

et, à la fin de la première année, il reçut le sous-diaconat. M. le bailli de Fleury, élu général des galères de Malte, avec qui il avoit vécu habituellement avant son changement d'état, étoit alors sur le point de se rendre à sa destination, et il proposa à l'abbé Gérard de l'accompagner. Ce n'étoit pas sans regret qu'il quittoit le séminaire avant d'avoir reçu l'ordination; mais son amitié pour le bailli, sa reconnoissance pour les services qu'il en avoit reçus, et, par-dessus tout, les conseils de l'abbé Le Gros lui-même, le déterminèrent à entreprendre ce voyage. Il prit les devants, parcourut les provinces méridionales de la France, une partie de l'Italie, fit quelque séjour à Rome, puis se rendit à Gênes, où il s'embarqua avec M. de Fleury, qui l'y attendoit. A Malte, où il passa plus de deux ans, il reçut de l'évêque le diaconat et la prêtrise, et ce fut pendant son séjour dans cette île qu'il écrivit la plus grande partie de son *Essai sur les vrais Principes*, où il expose méthodiquement cette profession de foi religieuse, philosophique et morale dont tous ses autres écrits devoient être, sous tant de formes différentes, un continuel développement. Le temps du généralat de M. de Fleury étant expiré, il reprit avec lui le chemin de la France, traversa la Calabre, visita une seconde fois Rome et l'Italie, et enfin se retrouva, non sans une grande satisfaction, au sein d'une famille qu'il chérissoit, et qui se composoit alors de sa mère, d'une sœur moins âgée que lui, et d'un jeune frère dont il se fit l'instituteur. Il entra d'abord dans le clergé de la paroisse sur laquelle il demeuroit; mais bientôt, pour obéir aux ordres de M. de Beaumont, archevêque de Paris, et céder aux

désirs du curé de Saint-Méry, il accepta un vicariat dans cette dernière paroisse. Il s'y livra tout entier aux devoirs de sa place. Outre les fonctions dont il étoit surchargé à Saint-Méry, il lui arrivoit encore de prêcher dans d'autres paroisses, des octaves, des avents et des carêmes; rien n'effrayoit son dévouement, rien ne rebutoit son zèle et son activité, qui suffisoient à tout. Ce fut pourtant au milieu de ces travaux multipliés et sans cesse renaissants, qu'il trouva encore le temps de s'occuper de l'ouvrage qui a fait sa réputation littéraire; ce fut à Saint-Méry qu'il composa les trois premiers volumes du *Comte de Valmont*, dont un des premiers exemplaires fut adressé à Sa Sainteté Pie VI, qui l'accueillit avec bonté, honora l'auteur d'un bref, et lui accorda plusieurs grâces précieuses.

L'abbé Gérard avoit alors environ trente-cinq ans; c'est l'âge de l'ambition, et si cette passion avoit eu le moindre empire sur son cœur, il n'eût tenu qu'à lui de saisir une de ces occasions qui changent la destinée d'une vie entière, et qui vraisemblablement lui auroit ouvert la route des honneurs et des hautes dignités ecclésiastiques. L'Impératrice Marie-Thérèse désiroit appeler à Vienne un ecclésiastique qui servît de pasteur à un grand nombre de François qui se trouvoient alors dans cette capitale, et qui pût en même temps prêcher en françois devant elle et dans sa chapelle. On promettoit à celui qui accepteroit cet emploi, de le renvoyer en France avec la jeune princesse, fille de l'impératrice, l'infortunée Marie-Antoinette, lorsqu'elle seroit en âge de venir épouser le dauphin. L'impératrice s'étoit adressée à M. de Beaumont, et

vouloit avoir quelqu'un de sa main ; le prélat jeta les yeux sur l'abbé Gérard. Pour maint autre, la tentation eût été bien forte : qui ne se seroit déjà vu gros bénéficier, aumônier d'une princesse, évêque enfin? Mais de si brillantes illusions, ou plutôt des espérances si bien fondées, ne purent séduire l'humble vicaire de paroisse ; il résista aux instances et presqu'à la mauvaise humeur de l'archevêque de Paris, qui savoit l'apprécier, et qui ne manquoit pas, sans déplaisir, l'occasion de faire un présent à l'Impératrice. Il resta donc à Saint-Méry, où ses travaux continuels finirent par épuiser ses forces et lui occasioner une maladie grave.

Nous nous sommes fait d'autant moins de scrupule de rapporter avec quelque détail cette circonstance de la vie de l'abbé Gérard, qu'elle offre un de ces traits qui en disent plus que de longues réflexions sur le caractère et les mœurs de celui qui en est le héros. Celui-ci offre en même-temps la preuve de la modestie et de la simplicité de notre auteur, et de la considération dont il jouissoit déjà, malgré son peu d'inclination à se mettre en évidence. Il reçut, en 1775, un témoignage public de cette considération qu'il méritoit sans la chercher; il fut un des ecclésiastiques à qui l'assemblée du clergé décerna des honneurs et des encouragements, pour avoir pris la défense de la religion.

En refusant les offres de l'archevêque de Paris, il n'avoit perdu ni sa bienveillance ni son estime. Il en eut la preuve bientôt après dans un canonicat de Saint-Louis du Louvre, qui lui fut accordé par ce prélat. Il en prit possession lorsque sa santé fut rétablie;

et ayant perdu alors sa mère et son jeune frère, il s'établit définitivement avec sa sœur, qui lui a survécu, et qui, jusqu'au dernier jour de son frère, dans les circonstances les plus difficiles, et même à une époque désastreuse, où tant d'amitiés furent ou infidèles ou vaincues par la peur, ne cessa de lui donner les preuves les plus touchantes de tendresse et de dévouement, et de répandre sur sa vie les plus douces consolations. Il commença alors une existence plus tranquille, et profitant du loisir que lui laissoient ses fonctions de chanoine, il ajouta deux volumes au *Comte de Valmont*.

L'abbé Gérard parle dans ses Mémoires d'une petite société littéraire dont il était membre, qui s'étoit formée de la réunion de quelques gens de lettres, chez l'abbé Pey, chanoine de Notre-Dame, et qui fut même sur le point d'être érigée en *Académie royale, morale et religieuse*, sous la protection de *Monsieur*, depuis Louis XVIII. Nous ne parlerions pas ici de cette circonstance, peu importante en elle-même, sans une particularité qui s'y rattache et qui nous a paru mériter d'être rapportée. Quelqu'un avoit proposé un prix considérable pour le meilleur éloge du Dauphin, père de Louis XVI, et avoit prié l'archevêque de Paris de lui indiquer des juges. Le prélat s'adressa à la société dont il s'agit, et la préférence ayant été accordée au discours de M. l'abbé de Boulogne, aujourd'hui évêque de Troyes, ce fut l'abbé Gérard que la société chargea d'en faire le rapport à M. de Beaumont, et il se rappeloit toujours avec plaisir qu'il avoit pu contribuer à la justice qu'on avoit rendue au premier essai d'un écrivain qui de-

voit un jour jeter un si grand éclat par ses talents et par ses vertus.

Enfin arriva cette époque mémorable et terrible qui changea en France les idées, les mœurs et les lois, bouleversa toutes les existences, et remit en question l'état social. Quand les choses en furent venues au point où la vertu devint un titre de proscription, il étoit difficile que l'abbé Gérard n'eût pas sa part des persécutions de ces temps malheureux. Ayant perdu son canonicat, des pensions qu'il ne devoit qu'à ses travaux, et la plus grande partie des rentes qui composoient son foible patrimoine et celui de sa sœur, il se retira à Passy, près Paris, dans une maison qu'il avoit achetée, et où il espéroit, en vivant dans la solitude la plus absolue, échapper à la tourmente révolutionnaire. Mais quoique le culte eût été aboli, et quoiqu'il y eût le plus grand danger à donner le moindre signe de christianisme, il avoit continué à dire la messe en secret. Malgré ses précautions, il fut épié, surpris, et arrêté comme il commençoit le saint sacrifice. On le conduisit d'abord au redoutable comité de sûreté générale, et de là à l'hôtel Talaru, une de ces mille prisons improvisées, à la porte desquelles, comme à celle de l'enfer du Dante, le plus sûr étoit de *quitter toute espérance*. Comme prêtre et comme auteur de tant d'ouvrages dont chaque ligne, pour ainsi dire, étoit la condamnation des hommes qui gouvernoient alors, il devoit s'attendre au même sort que tant d'autres victimes; et sans le 9 thermidor, il n'auroit sûrement point échappé au martyre auquel il s'étoit d'avance résigné. Cependant il ne fut pas tout de suite mis en liberté; on le transféra à Saint

Lazare, et ce ne fut que quelques mois après que, grâce aux démarches de sa respectable sœur et aux sollicitations infatigables de plusieurs amis zélés, il obtint enfin sa délivrance. Il rentra alors dans sa retraite, et y passa tranquillement le reste de sa vie, dans l'étude et dans la piété. Il mourut à Paris, au mois de mai 1813, dans un âge très avancé; sa mort fut une perte pour les lettres et pour la religion.

Quand un auteur a beaucoup écrit, parmi ses ouvrages il y en a toujours un auquel son nom et sa gloire sont plus particulièrement attachés. *Le Comte de Valmont* est celui par lequel la postérité désignera l'abbé Gérard. L'invention du principal personnage est d'autant plus habile, a dit un critique, et son caractère d'autant mieux tracé, que l'auteur s'y est peint lui-même au naturel, et qu'on sent bien qu'il n'a pu trouver que dans son cœur ce fonds de tendresse et de raison qui communique au style un ton d'éloquence touchante et paternelle. Il seroit presque ridicule de faire ici l'éloge d'un livre aussi connu qu'estimé du public, et qui a eu quatorze éditions. Les autres ouvrages de l'auteur sont :

1° *Les leçons de l'Histoire*, ou Lettres d'un père à son fils sur les faits intéressants de l'histoire universelle, 11 vol. in-12. On estime surtout les premiers volumes, qui offrent autant d'érudition que de critique ;

2° Des *Mémoires de sa vie*, suivis de *Mélanges* en prose et en vers, 1 vol. in-12 (1) ;

3° *L'Esprit du Christianisme*, précédé d'un précis

(1) A Paris, chez J.-J. Blaise, libraire-éditeur.

de ses preuves, et suivis d'un plan de conduite, 1 vol. in-12. C'est un opuscule pieux, fait pour attacher par un mélange heureux d'esprit, de goût et de sentiment, et par le charme d'une diction nette et pure;

4° *Des Sermons*, en 4 volumes, savoir : 1 d'*Avent*, 2 de *Carême* et 1 de *Mystères*, à la suite duquel se trouve un *Panégyrique de saint Charles*. L'auteur dit dans ses Mémoires qu'il s'appliquoit à faire ses sermons dans le genre des homélies. Ils en ont la douceur et la simplicité persuasive, et s'élèvent de temps à autre au ton de la plus haute éloquence;

5° *L'Essai sur les vrais Principes, relativement à nos connoissances les plus importantes*. Nous avons dit dans l'avertissement, et on verra d'une manière plus détaillée, dans les *Mémoires de la vie* de l'auteur, pourquoi cet ouvrage étoit resté dans son portefeuille; l'éditeur se flatte que le public lui saura bon gré de l'en avoir tiré.

L'abbé Gérard est du petit nombre des auteurs qui ont obtenu la célébrité sans en avoir fait le but de leurs travaux, qui n'ont pas écrit pour écrire, mais par le besoin impérieux, par le seul désir et dans l'espérance d'être utiles à leurs semblables. Tout ce qui est sorti de sa plume a le ton de la plus intime conviction; chez lui la philosophie ne marche jamais sans la religion; il étoit persuadé que sans la divine et douce lumière de la religion, la philosophie n'étoit qu'une lueur incertaine, trompeuse, et plus faite pour égarer l'homme que pour le conduire. En un mot, il a mérité une place parmi les bienfaiteurs du genre humain, puisqu'il a employé sa vie entière à enseigner et à faire aimer ce qui est beau, ce qui est

honnête, ce qui est bon, et à montrer à ses semblables la route de la vertu et du bonheur : *Pertransivit mundum bene faciendo.*

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

A

M. LE BAILLI DE FLEURY.

I. La source la plus ordinaire des maux que nous nous faisons à nous mêmes, et de ceux que nous ne craignons pas de faire aux autres, celle d'où naissent les égarements de l'esprit et, par une suite naturelle, les déréglements du cœur, c'est l'ignorance où nous vivons de tous principes, ou, ce qui est plus dangereux encore, la fausseté de ceux par lesquels nous nous conduisons.

Entraînés par l'exemple et par la coutume, séduits par nos propres désirs, aveuglés par le préjugé, nous nous éloignons à chaque pas du bonheur, malgré tout le penchant que nous pouvons ressentir à nous en rapprocher. Plaisirs, félicité, grandeur, nous mesurons tout sur des apparences trompeuses, et souvent nous ne nous apercevons de notre erreur que lorsqu'il n'est plus temps de la réparer. Il y a plus encore : avec les intentions les plus droites, nous ne laissons pas de confondre quelquefois les vices et les vertus, parce que nous n'avons pas saisi, dans les objets qui en sont susceptibles, ce milieu également éloigné des deux extrêmes vers lesquels le penchant nous porte, et que la raison, plus éclairée sur nos véritables intérêts, ne tend qu'à nous faire éviter. Nos études mêmes ne servent le plus souvent qu'à nous

égarer davantage, parce que nous y cherchons moins à devenir savants qu'à le paroître, et qu'il nous suffit alors d'accumuler nos connoissances, sans trop considérer l'importance de leur objet, la manière de les acquérir, l'usage principal que nous en devons faire, et les bornes dans lesquelles nous devons les restreindre, pour qu'elles ne se confondent pas entre elles, ou qu'elles ne nous emportent pas au-delà des secours réels que nous en pouvons retirer.

II. Plus nous remontons jusqu'aux sources du vrai, plus l'esprit se sent affligé, humilié de se voir arrêté si souvent et si long-tems sur ce qu'il croyoit presque concevoir déjà si clairement. Lorsqu'il s'agit ensuite de lier, d'enchaîner en quelque sorte les connoissances que l'on acquiert, tout devient dès cet instant l'objet du travail le plus pénible.

III. Les vérités mathématiques ont eu seules jusqu'ici le précieux avantage d'être présentées sous ce jour et dans cet ordre qui font naître la conviction. Les autres vérités, ou du moins celles qui sont le plus à notre portée, devroient en être également susceptibles, et les hommes les plus savants (1) n'ont pas craint de l'affirmer; cependant il y en a peu qui aient pensé sérieusement (2) à leur faire prendre cette

---

(1) Voyez Barbeyrac, traduction du *Droit de la Nature et des gens*, préface, § 2, où il cite *Locke*; *Essai sur l'Entendement humain*, liv. IV, chap. III, § 18; liv. III, chap. XI, § 16, et 17; et liv. IV, chap. IV, § 8, 9 et 10. Voyez aussi Cumberland, *de Legib. nat.*, chap. IV, § 4, n° 1.

(2) Spinosa a bien tenté, en quelque manière, d'appliquer la méthode des géomètres à la théologie et à la morale; mais ses définitions sont si obscures, si ambiguës, et ses axiomes, comme il lui a plu de les appeler, sont en eux-mêmes *si* équivoques, que cet abus de toutes règles est bien plus propre à conduire à l'erreur qu'à faire connoître la vérité. Voyez quelques réflexions sur les définitions, les axiomes

forme qui consiste à définir exactement les termes que l'on emploie pour s'ôter à soi-même le pouvoir d'en abuser, et à ramener tous les objets que l'on traite à des notions simples et primitives, pour en déduire, par une suite de conséquences légitimes, les propositions qu'il est le plus nécessaire d'établir. Avouons-le même, les détails presqu'infinis où l'on est obligé d'entrer lorsqu'on veut s'attacher à certaines sciences, telles que la morale, la nécessité où l'on se trouve de mettre ces sortes d'ouvrages à la portée de tout le monde, et d'y éviter par conséquent cette brièveté de style et cette sécheresse qu'on rencontre dans des éléments de géométrie; pour tout dire enfin, ces bornes de l'esprit humain, qui le réduisent si souvent à se contenter de la vraisemblance, ou qui l'empêchent à chaque instant d'apercevoir le moyen terme, le nœud qui lie plusieurs propositions, rendent cette méthode comme impraticable à bien des égards. Cependant ne pourroit-on pas, dans les matières qui nous intéressent le plus, choisir les vérités principales pour leur donner toute la clarté dont on les croit susceptibles, en un mot, pour les réduire en principes d'une manière qui satisfasse l'esprit et qui règle nos connoissances? Seroit-il même absolument nécessaire de s'astreindre à ce style laconique et dénué de tout ornement, lequel est d'usage parmi les géomètres? Quant aux réflexions et aux détails moins essentiels, ne pourroit-on pas, en se contentant de les proposer dans leur ordre naturel, sans s'obliger à y appliquer sans cesse la règle et le compas, remettre aux autres le soin de juger de leur certitude ou de leur probabilité? ce qui abrègeroit à cet égard le

---

et les propositions de Spinosa, dans l'ouvrage de Locke, intitulé *Religionis naturalis et moralis philosophiæ principia*, etc.

travail qu'on ne pourroit s'empêcher de faire sur le reste.

IV. Tel est du moins le plan que j'ai cru devoir suivre; j'aurois désiré le remplir aussi bien qu'il seroit possible de le faire; mais ce qui soutient mon espérance, c'est qu'elle est moins fondée sur le succès de cet ouvrage en lui-même que sur l'effet qu'il doit produire sur ceux qui, pleins d'amour pour la vérité, emploient leurs talents à la faire connoître : sans doute mes premiers efforts pourront les engager à suivre, ou, pour mieux dire, à entreprendre un travail dont je ne n'aurai fait que sentir vivement toute l'importance. Combien il seroit à souhaiter que dans un siècle tel que le nôtre, il vînt un Euclide pour la métaphysique et pour la morale, comme il en est venu un pour la géométrie! Il seroit, à proprement parler, le premier qui nous ouvriroit la route méthodique des démonstrations de ces deux sciences, comme l'autre l'a ouverte pour les mathématiques. Ce seroit lui qui commenceroit à nous y faire marcher d'un pas ferme et assuré; peut-être y auroit-il encore quelques vérités essentielles qu'il demontreroit mal, faute de bien voir et de bien enchaîner tous les principes, mais d'autres le suivroient et les démontreroient mieux.

V. Ce n'est pas cependant qu'on puisse jamais se flatter de voir tous les hommes acquiescer aux autres vérités, comme ils le font aux vérités mathématiques. « Il ne découle de celles-ci, comme le dit un philo« sophe de nos jours (1), aucune connoissance qui « intéresse notre cœur et nos passions, au lieu qu'il « n'en est pas de même de certaines notions, telles « que sont, par exemple, les notions métaphysiques,

(1) M. Formey, *Mélanges philosoph.*, *examen des preuves*, etc.

« qui influent nécessairement sur la théologie natu-
« relle et morale. Ce qui fait qu'on envisage diffé-
« remment ces principes et les vérités qui en nais-
« sent, c'est que l'intérêt qu'on prend dans les unes
« ne se trouve pas dans les autres. En un mot, le
« grand obstacle aux fruits que l'on pourroit retirer
« de l'étude de certaines sciences, c'est la liaison des
« devoirs avec les vérités. On rejette celles-ci, de
« peur d'être obligé d'adopter ceux-là sur le pied de
« conséquence nécessaire. »

VI. Mais il n'en est pas moins constant que ceux qui s'appliquent à la recherche du vrai, avec un esprit droit et un cœur sincère, se trouveront fixés par les connoissances qu'on leur aura présentées d'une manière exacte. Si lorsque je suis entré dans le monde, on m'avoit muni de principes solides, au lieu de ces vaines et futiles déclamations dont on m'avoit si long-temps ennuyé, je ne me serois peut-être pas livré avec tant d'ardeur à ces vains amusements qui forment en quelque sorte aujourd'hui le roman de nos premières années; je ne me serois pas égaré de système en système, toujours prêt à chercher de nouvelles preuves à ce qui favorisoit mes désirs, réfléchissant, méditant d'après le seul langage de mes passions, et forcé cependant le plus souvent d'en revenir à une incertitude qui étoit au fond le parti le moins déraisonnable.

VII. Rappelé à des dispositions plus heureuses et à des sentiments plus justes, j'ai voulu néanmoins, en commençant cet ouvrage, remonter en quelque sorte au point d'où j'étois parti; après quoi, de connoissance en connoissance, je descends jusqu'à celles qui peuvent nous intéresser le plus. Si dans quelques endroits je conserve encore des restes de mes anciennes habitudes, si quelquefois mon style décèle mes doutes, on sait que ce seroit faire tort au vrai que nous cherchons à établir par principes, que de

paroître également certain de ce qui n'est que douteux ou vraisemblable.

J'ai observé, autant que j'ai pu (1), de ne point me

---

(1) Je dis autant que j'ai pu; car, dans le premier livre, par exemple, presque toutes les définitions sont liées les unes aux autres, de manière que celles qui précèdent renferment nécessairement beaucoup de termes qui ne peuvent être pleinement expliqués que par celles qui suivent.

Il faut encore remarquer que, comme je ne prétends former que des définitions de nom, par lesquelles je me contente de déterminer exactement le sens que j'attache à tel ou tel terme (ce qui est le seul moyen, et surtout en morale, comme l'a remarqué Locke, de porter la connoissance des vérités que l'on traite au plus haut point de précision, et de ne laisser aucun lieu à la dispute), on ne sauroit en ce sens me les contester, pourvu que je n'en conclue pas la réalité de la chose que je définis : car je ne dois pas être exempt de prouver ce qui pourroit m'être contesté légitimement, c'est-à-dire tout ce qui tombe en question, et qui ne pourroit pas être regardé comme des *demandes* que l'on puisse admettre sans aucune difficulté.

D'un autre côté, mes définitions ne pouvant être rejetées dans le sens que j'ai déjà dit, j'ai tiré dans quelques endroits les corollaires qui suivroient nécessairement de l'exposition des termes, de la même manière qu'un géomètre, après avoir posé pour définition que deux lignes droites sont nommées parallèles, lorsque tous les points de l'une sont également éloignés des points de l'autre, conclut, en forme de corollaires, 1° qu'étant prolongées à l'infini, elles ne se rencontrent pas; 2° que les perpendiculaires renfermées entre elles sont égales.

Ces conséquences suivent évidemment des termes de la définition, et peuvent être prises pour principes; mais s'il s'agissoit, après avoir expliqué ce que j'entends par des lignes parallèles, de poser ensuite que de semblables lignes, c'est-à-dire des lignes exactement et parfaitement parallèles, existent actuellement dans la nature, on sent bien que rien ne pourroit me dispenser d'en donner une preuve, ainsi que je l'observois il n'y a qu'un instant.

Je me suis donc attaché, dans le cours de cet ouvrage, à suivre ces

servir de termes essentiels sans les avoir définis, surtout dans les endroits où ils auroient pu faire naître quelque équivoque, c'est-à-dire où ils ne se seroient pas trouvés suffisamment expliqués par ce qui suit ou par ce qui précède.

VIII. Lorsque, dans le sixième livre, je traite des différentes sciences, comme mon projet n'est pas de faire une encyclopédie, et que d'ailleurs je ne puis parler tout au plus que de ce que je crois savoir, je m'attache moins à donner des premiers principes sur chaque science en elle même (ce qui demanderoit un nombre infini de connoissances que je n'ai pas, et ce qui m'écarteroit du cercle de vérités auquel je me suis borné), qu'à présenter quelques réflexions sur leur objet, sur ce qu'elles peuvent avoir de plus intéressant, et sur ce qui peut en quelque manière en régler l'étude.

IX. Je ne dirai presque rien ici de la méthode que l'on doit suivre pour bien lire cet Essai; elle dépend beaucoup du caractère et du goût de chaque personne: cependant j'oserois croire qu'un des plus sûrs moyens de s'en rendre la lecture profitable, ou de sentir ce qu'il peut y avoir de défectueux dans tout le corps de l'ouvrage, seroit de s'arrêter sur chaque livre assez long-temps pour en bien considérer les principes et la liaison qu'il ont entre eux, ou avec ceux des livres précédents. Non-seulement il faudroit pour cela revenir une seconde fois sur les mêmes chapitres ou sur de certains paragraphes, pour en reprendre les notes, si on en a négligé quelques-unes dans une première lecture, comme il seroit quelquefois très naturel de le faire, pour ne pas interrompre le sens du discours

règles, que l'exacte méthode doit faire regarder comme absolument nécessaires,

principal, mais il faudroit encore remonter aux endroits cités dans le texte, et renfermés entre deux parenthèses, lorsqu'on n'aura pas conservé une idée assez vive des principaux articles qui y sont indiqués, et qui servent la plupart à en démontrer plusieurs autres.

On trouvera peut-être que dans quelques endroits je me suis un peu trop arrêté sur le même objet; je conviendrai naturellement que ce qui m'entraînoit alors, c'étoit le désir que j'avois de prévenir les difficultés qu'on auroit pu m'opposer, ou de faire bien sentir la force et l'étendue de certaines vérités: aussi, me sera-t-il arrivé quelquefois de les rappeler de nouveau, pour les présenter sous un jour différent, et pour en rendre l'idée encore plus vive, et l'impression plus durable.

Dire tout ce qu'il faut relativement aux différents objets qu'on a en vue, et ne dire précisement que ce qu'il faut, c'est le plus grand de tous les arts pour celui qui compose, et je ne me flatte pas d'avoir toujours eu le talent nécessaire pour y réussir.

ESSAI

SUR LES

VRAIS PRINCIPES,

RELATIVEMENT

A NOS CONNOISSANCES LES PLUS IMPORTANTES.

LIVRE PREMIER.

DE L'ÉVIDENCE, DE LA CERTITUDE, ET DE LA PROBABILITÉ.

QUE suis-je? qu'est-ce que l'homme? est-il fait pour connoître la vérité? peut-il se faire des principes pour y parvenir? Avant de m'instruire moi-même, commençons par nous faire une idée de ce que je cherche, et par déterminer le sens des premiers termes qui pourroient m'arrêter.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITIONS (1).

« 1. Je conçois *l'homme* comme un être composé « d'un corps organisé et d'une ame raisonnable.

« 2. J'entends par *l'ame*, prise en général, ce « qui est le principe interne de toutes les opérations « des corps vivants. »

En employant ce terme dans un sens déterminé par rapport à l'homme, j'entends par le mot *d'ame* ou *d'esprit*, le principe qui pense en lui, qui sent, et qui compare ses sensations et ses pensées.

« 3. J'appelle *corps* ou *matière* ce qui est solide, « étendu, composé de parties, et divisible.

« 4. *L'organe* dans les corps vivants est une par- « tie disposée d'une certaine manière, qui la rend « propre aux usages auxquels elle est destinée.

« 5. Par les *sens*, j'entends ses organes corporels, « sur lesquels les objets extérieurs faisant diverses « impressions, produisent dans l'ame certaines « émotions.

---

(1) On ne doit pas s'étonner du grand nombre de définitions qu'on a mises à la tête de ce livre; rien n'est peut-être plus nécessaire que de se former des idées nettes de ce qui a rapport à l'entendement : et c'est ici surtout qu'il est essentiel de déterminer le sens que j'attache aux termes que j'emploie.

« 6. L'ame est considérée dans l'homme comme « susceptible de différentes opérations, et le pou- « voir de produire chacune de ces opérations est ce « qu'on nomme *faculté, puissance de l'ame*. La « première faculté que l'on envisage dans l'homme, « et qui est la seule que je considère dans cet in- « stant, c'est *l'entendement* (1).

« 7. On peut définir *l'entendement*, cette faculté « ou cette puissance de l'ame, par laquelle elle « aperçoit les choses et s'en forme des idées pour « parvenir à la connoissance de la vérité.

« 8. La *vérité* se prend ici en deux sens, ou pour « la constitution des choses, leur état et les rap- « ports qu'elles ont entre elles, ou pour des idées « conformes à cette constitution, à cet état et à ces « rapports.

« 9. *Connoître la vérité*, c'est donc apercevoir « les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et « s'en former des *idées* conformes à leur nature, « c'est-à-dire à leur constitution, à leurs disposi- « tions primitives, et à tout ce qui en est une suite. « C'est ainsi qu'il est de la nature d'un arbre frui- « tier de porter du fruit *(quoiqu'il n'en porte « pas toujours)*, parce qu'il a en lui-même une « disposition primitive à fructifier.

« 10. On entend ici par *idée*, la représentation « que reçoit, ou que se forme l'entendement des

---

(1) Voy. *Principes du droit naturel*, c. 1, § 5 et suiv.

« objets sensibles et corporels, ou des objets pure-
« ment intellectuels, c'est-à-dire que nous ne con-
« cevons pas comme étendus, figurés, divisibles,
« tels que *la vérité, la justice,* etc. »

Ainsi l'entendement peut être considéré sous différents rapports, c'est-à-dire en tant qu'il forme ou ce qu'on peut nommer *l'intelligence*, ou ce que nous appelons *l'imagination.*

« 11. *L'imagination* exprime ici cette partie de
« l'entendement par laquelle l'ame aperçoit les
« objets sous des images corporelles.

« 12. *L'intelligence* est une partie plus pure de
« notre entendement, par laquelle nous aperce-
« vons les objets sans aucune image. A l'intelli-
« gence se rapporte encore cette action de l'esprit
« par laquelle il s'exerce en quelque sorte lui-même
« en réfléchissant sur ses idées, en un mot par la-
« quelle il parvient à connoître.

« 13. Il suit de là que la *pensée*, prise dans un
« sens stricte pour le sentiment que nous avons de
« nos idées par la réflexion, pourroit convenir
« plutôt à l'intelligence telle que nous l'avons dé-
« finie, qu'à cette partie de l'entendement que
« nous avons appelée l'imagination. »

C'est-à-dire que tant que mon ame sera seulement frappée par ces représentations des objets sensibles, sans se replier sur elle-même pour considérer avec attention ses idées ou pour les former, ce ne sera alors qu'un état passif, et qui, n'exprimant par con-

séquent aucune action proprement dite, aucune opération de l'entendement, ne sauroit en ce sens me faire dire, je *pense* (1).

« 14. J'appelle *jugement* cette opération de « l'entendement par laquelle il affirme ou nie la « convenance ou la disconvenance de plusieurs

---

(1) Pour rendre ceci encore plus clair, nous allons rapporter en peu de mots ce que dit, à ce sujet, l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Réflexions philosophiques sur l'immortalité de l'ame raisonnable*, § 9.

« Nous appelons *idée* la représentation que l'ame se fait d'un objet, et *pensée* la connoissance intime qui accompagne cette représentation. Une pensée emporte donc plus qu'une simple idée : pour celle-ci il ne faut que la représentation de l'objet, *et, pour ainsi dire, une simple sensation, qui pourroit avoir lieu sans que l'on s'en aperçût:* c'est ce que l'on remarque dans le sommeil, dans les songes inquiets, chez les personnes qui parlent ou qui marchent en dormant, et chez les petits enfants ; leurs actions font voir qu'il y a dans leur ame des représentations et des sensations, et néanmoins ces gens n'ont aucune connoissance de ce qui se passe en eux. Au contraire, il y a dans ce que nous appelons *pensée*, une double sensation, si je puis m'exprimer ainsi ; on se représente une chose, et l'on sait, ou du moins on peut faire attention, en même temps, qu'on se la représente ; on est ensuite en état de distinguer de soi-même cet objet représenté dont l'image est aperçue par l'ame. »

J'ai souligné ces mots, *et, pour ainsi dire, une simple sensation, et qui pourroit avoir lieu sans que l'on s'en aperçût*, parce qu'il ne me paroît pas bien clair qu'on puisse avoir des sensations, sans s'en apercevoir : si d'ailleurs on entend par là un sentiment excité, ou occasioné dans notre ame par l'impression des objets extérieurs sur nos organes.

« idées ou de plusieurs choses qu'il compare entre « elles.

« 15. La *mémoire* est cette faculté de l'ame, par « laquelle elle retient les idées qu'elle acquiert, et « se les représente au besoin, avantages qui dé- « pendent principalement du soin que l'on prend « de répéter souvent ces mêmes idées. »

Il y a diverses sortes d'idées : les unes sont tout-à-fait *obscures ;* d'autres sont *claires* sans être encore bien distinctes (1) ; il y en a qui poussent la clarté jusqu'à la *distinction ;* il y en a *d'universelles*, et, sans nous étendre davantage sur cette matière, nous remarquerons enfin qu'il y en a qui sont *complètes et adéquates*, et que toutes en général sont simples ou *composées*. Éclaircissons, l'une après l'autre, toutes ces dénominations.

« 16. Nous appelons *idée obscure* celle qui nous « représente une chose, mais en gros et si confusé- « ment, qu'elle ne fait qu'une très légère impres- « sion sur nous, et que lorsque l'objet reparoît de « nouveau, nous avons peine à reconnoître si c'est « lui ou un autre. »

Quand l'idée en demeure là, et qu'il n'y sur-

---

(1) Il ne faut pas s'étonner de la différence qu'on met ici entre *clair* et *distinct :* l'usage ordinaire employant divers mots comme s'ils avoient la même signification, c'est le devoir du philosophe de donner d'exactes définitions de ces mots, pour prévenir toute erreur, et toute équivoque. *Réflexions phil.* etc.

vient rien de clair ni de distinct, elle nous est fort peu utile, elle s'efface bientôt, et l'on ne se souvient plus de l'avoir eue.

Nous éprouvons de pareilles représentations dans ces songes confus dont on ne se rappelle autre chose en général sinon qu'on a rêvé.

« 17. J'appelle *idée claire* celle qui est si vive
« dans notre esprit, qu'elle nous fait distinguer
« un objet des autres, et qu'elle nous met en état
« de le reconnoître lorsqu'il reparoît, quoiqu'on
« ne puisse dire exactement quelle est sa diffé-
« rence propre d'avec les autres objets. Telles sont
« les idées que nous avons des couleurs. »

Nous remarquons clairement qu'une couleur diffère des autres, et nous savons aussi nous les représenter sous des idées différentes; nous sentons de plus intérieurement que c'est nous qui voyons les couleurs, et nous nous en ressouvenons lorsqu'elles s'offrent de nouveau à nos yeux : avec tout cela nous ne sommes pas en état d'exprimer les marques auxquelles nous reconnoissons proprement les couleurs, et qui nous servent à les distinguer entre elles (1).

(1) La même raison nous empêche de les décrire et de les faire comprendre à ceux qui ne les connoissent pas par expérience; aussi quand nous voulons donner à quelqu'un la connoissance d'une couleur dont il n'a point encore d'idée, et lui exprimer en quoi elle diffère des autres, nous n'avons d'autre

« 18. Nous nommons *idée distincte* celle qui « nous fait non-seulement remarquer la diffé- « rence entre deux choses, mais qui de plus nous « apprend à connoître et à désigner les marques « qui distinguent une chose des autres. » Par exemple, on a une idée distincte d'un pommier quand on sait le distinguer des autres sortes d'arbres, non-seulement par son fruit, mais aussi par ses feuilles et par le reste de sa figure (1).

« 19. Nous appelons *notion universelle* celle par « laquelle nous séparons idéalement ce que certains « individus ont de particulier, par où ils diffèrent « les uns des autres, et ne conservons que ce qu'ils « ont de commun entre eux, pour en faire une « notion commune sous laquelle nous les ran- « geons (2).

« 20. Une *idée complète* demande qu'on ait de « nouveau une idée distincte de chaque marque à

---

moyen que de la lui montrer. En un mot, les idées que nous avons des couleurs sont fort *claires* à la vérité; mais elles conservent beaucoup de confusion, et n'ont point ce qu'il faudrait pour être censées *distinctes*. *Réflexions philosophiques*, etc.

(1) L'idée de la sagesse est distincte quand on comprend en quoi elle diffère, non-seulement de la folie, mais aussi de la fourbe et de l'artifice: plus nos idées sont distinctes, plus nous sommes en état de décrire et de rendre compréhensibles aux autres les choses dont nous avons de telles idées. *Ibid.*

(2) Par exemple nous voyons dans un verger divers arbres contigus; tout ce que nous apercevons consiste en purs ndi-

« laquelle on reconnoît un objet, et qui le dis-
« tingue des autres (1).

« 21. Enfin l'*idée simple* est celle qui représente « un être ou une manière d'être simple, indivi- « sible, sans aucunes parties réellement distinctes « entre elles. »

---

vidus : nous remarquons à la vérité que ces arbres diffèrent entre eux : quant au lieu, l'un occupant une place, l'autre une autre ; quant aux dimensions, l'un étant grand, l'autre petit ; quant au nombre de branches, l'un en ayant beaucoup, l'autre peu ; et à divers autres égards de cette nature : mais toutes ces représentations ne vont pas au-delà du rapport des sens. Si nous allons plus loin, et que nous omettions ces idées que nous avons acquises par les sens sur la différence des individus ; si ensuite nous comparons un arbre avec d'autres, et que nous trouvions de la conformité dans leurs fruits et dans la figure de leurs feuilles et de leurs branches, nous les rapportons tous à une même notion, et nous disons, par exemple, ce sont des pommiers. Or, comme cette notion de pommiers renferme tous les individus de cette espèce qui existent dans l'univers, nous la nommons une notion universelle. Ces sortes de notions comprennent, non-seulement celles que nous avons des genres et des espèces des choses corporelles qui tombent sous nos sens, mais nous devons y ranger encore celles qui expriment les propriétés, soit des corps, soit des substances intelligentes, comme seroit, à l'égard des uns, *grands*, *petits*, etc., et à l'égard des autres, *amour*, *haine*, et sans parler de quelques autres connoissances qu'on pourroit encore ramener à cette classe. *Réflexions philosophiques*, etc., § 2 *et suivant*.

(1) On a, par exemple, une *idée complète* d'une montre qui marque les heures par le cours de son aiguille, quand on pos-

Au contraire, l'idée *composée* est celle qui représente un être ou une manière d'être composée, divisible, en un mot formée de différentes parties qui sont réellement distinctes entre elles.

Telle est l'idée d'un homme, d'un triangle.

« 22. L'*évidence*, que je considère ici comme le « résultat des opérations seules de l'entendement, « est cette idée distincte (Voy. *définit.* 18.) (1) « des choses et de leurs rapports qui produit en « nous une conviction intérieure, par laquelle

---

sède une idée distincte des roues et de toutes les autres pièces dont la montre est composée; de la manière dont elles sont disposées dans leur assemblage, et de la cause de cette disposition; au lieu qu'on n'a qu'une idée distincte, et non une idée complète et adéquate de cette montre, quand on ne sait autre chose, sinon que c'est une machine qui est à peu près de telle grandeur, qui se meut d'elle-même, et qui, par le cours régulier d'une aiguille, marque les heures. Comme cette notion seroit suffisante pour distinguer la machine d'une montre de tout autre machine mue par elle-même, ce seroit bien une idée distincte, mais comme elle ne fait pas connoître la constitution des roues et des ressorts, ce ne seroit pas une idée adéquate. *Réflexions philosophiques*, etc.

(1) Je ne mets pas cette *idée claire et distincte*, parce que l'idée claire, comme nous l'avons définie, est celle qui nous met en état de reconnoître un objet sans pouvoir assigner sa différence d'avec un autre, au lieu que l'idée distincte est celle qui nous apprend à assigner cette différence; de sorte qu'à prendre les termes dans toute leur précision, une idée ne peut être claire et distincte tout à la fois.

« notre esprit se trouve comme entraîné nécessai-
« rement, pour peu de réflexion qu'il s'accoutume
« à faire sur ses propres idées.

« 23. A cette première évidence, on peut en
« ajouter une autre qui n'a pas moins de force
« pour nous soumettre, c'est celle qui naît du
« *sentiment intime*, comme seroit par exemple le
« sentiment de notre pensée, de notre exis-
« tence, etc. »

J'entends donc par ce *sentiment* le témoignage secret que l'ame est forcée en quelque manière de se rendre à elle-même sur son état.

« 24. Selon ces deux définitions, on peut distin-
« guer *l'évidence* de la *certitude*, en disant que la
« première est le résultat des opérations seules de
« l'esprit ou l'effet du sentiment intime de ce qui
« se passe dans notre ame, et la seconde est plus
« propre aux objets dont la connaissance est le fruit
« du rapport de nos sens, soutenu des observations
« précises et invariables de notre esprit (1). »

Suivant cette distinction, toutes les fois que je sentirai de la douleur, je pourrai dire, *il m'est évident que je sens de la douleur,* parce qu'il y a ici une évidence de sentiment; mais pour que je puisse dire en même temps, *il est certain que c'est tel*

---

(1) *Encyclopédie*, discours préliminaire, ou *Mélanges de littérature d'histoire et de philosophie*.

objet extérieur qui me cause de la douleur, il faudra que mes sens me le rapportent de manière à ne me laisser aucun doute sur l'existence de l'objet extérieur, et sur la connexion qui se trouve entre lui et le mal que je ressens.

25. On peut ramener en quelque sorte à la première espèce de certitude, telle que nous venons de la définir, « celle qui concerne les faits historiques, avec cette différence que le rapport des « sens n'a pas ici pour objet immédiat la chose « même dont ils servent à nous instruire, mais « des signes qui sont tout-à-fait extérieurs à cette « chose, tels que pourroient être principalement « les témoignages des autres hommes dans de certains cas. »

C'est ce qu'on nomme *certitude morale*, pour la distinguer de la première, qu'on appelle *certitude physique*.

« 26. L'*expérience* proprement dite peut s'entendre en général de toute connoissance acquise « par des observations constantes sur ce qui se « passe à l'extérieur ou dans nous-mêmes.

« 27. Au-dessous de la certitude, nous rencontrons la *probabilité*, qui se forme de présomptions « plus ou moins fortes, et qui nous conduisent « avec plus ou moins de sûreté aux connoissances « que nous cherchons.

« 28. Par le mot de *convenance*, j'entends un

« rapport de conformité entre plusieurs choses, « dont l'une est propre par elle-même à la perfec- « tion de l'autre, et contribue à la maintenir dans « un état bon et avantageux (1).

« 29. Ainsi la *raison de convenance* est une rai- « son tirée de la nécessité d'admettre une chose « comme vraie pour la perfection d'un système (2) « d'ailleurs solide, utile et bien lié, mais qui, sans « ce point là, se trouveroit défectueux, quoiqu'il « n'y ait aucune raison de supposer qu'il pèche « par quelque défaut essentiel.

« 30. *Analogie* signifie le rapport ou la propor- « tion que plusieurs choses ont les unes avec les « autres, quoique d'ailleurs différentes par des « qualités qui leur sont propres (3). »

Ainsi le pied d'une table a quelque chose d'analogue avec celui d'un animal, quoique ce soient deux choses très différentes.

« 31. Le *raisonnement* est un acte de l'enten- « dement par lequel on dispose dans un ordre « simple et naturel les principes d'évidence, de « certitude ou de probabilité qui peuvent nous « mener à la connoissance d'une vérité, pour tirer « de ces principes une conséquence légitime. »

---

(1) *Principes du droit nat.*, 2e part., c. VIII, § 4, et c. XIV, § 3.

(2) *Système* se prend ici pour *plan*, *dessein*, *arrangement*.

(3) *Encycl.*, au mot ANALOGIE.

CHAPITRE SECOND.

SI NOUS AVONS QUELQUE RÈGLE POUR CONNOITRE LA VÉRITÉ.

Considérations sur ce qu'on appelle évidence relativement à nos idées.

1. C'est peu d'avoir analysé quelques idées, d'avoir défini quelques termes, si je ne puis connoître maintenant quel est le fond que je dois faire sur ce qui a été l'objet principal de ces définitions.

Je vois le monde entier partagé par mille opinions différentes : l'un appelle système ce que l'autre donne pour vérité : le même homme condamne aujourd'hui ce qu'il approuvoit hier, et se livre tour-à-tour à des idées tout opposées. N'est-il donc rien qui puisse fixer mon incertitude, et ne suis-je fait que pour être le jouet de l'erreur ? Je l'avouerai cependant, lorsque je viens à rentrer dans moi-même, « j'y trouve quelques idées qui me laissent à peine le temps, et presque jamais la force de douter ; elles subjuguent mon esprit, mais cela prouve-t-il qu'elles soient vraies ? »

L'*évidence* est la règle primitive que l'on m'offre (*définition* 22), c'est-à-dire cette perception, cette idée distincte qu'accompagne une conviction intime, et qui est le résultat des opérations seules de

l'esprit; mais qui m'assurera que cette perception, que cette conviction ne me trompent pas? et, d'ailleurs, existent-elles bien réellement?

Définition 22.

Fixons-nous cependant pour un moment, et avec le désir sincère d'arriver au vrai, si on peut parvenir à le connoître, ne laissons pas échapper une réflexion qui peut nous être ici de quelque usage.

II. Si toute idée a besoin d'être démontrée par une autre, en remontant ainsi à l'infini, il est inutile, dès ce moment, que je cherche aucune règle pour distinguer la vérité. Tout demeure alors nécessairement douteux, et cette chaîne de principes incertains ne peut jamais se trouver arrêtée que par des idées si distinctes, et qui par là nous frappent tellement, lorsque nous y faisons une certaine attention, que notre esprit se trouve naturellement porté à se contenter de cette lumière, et à ne plus chercher d'autres preuves. Il en est de même à l'égard du rapport que les idées peuvent avoir entre elles; il faudra toujours en revenir à une perception si vive et si distincte de leur enchaînement, qu'avec un peu de réflexion, elle force en dernier ressort mon esprit à se rendre. Or c'est là, dès ce moment, retomber dans la nécessité d'une règle telle que l'évidence. Je demande maintenant si cette règle existe à mon égard, s'il y a

réellement quelques vérités qui s'annoncent à moi d'une manière bien distincte, soit par elles-mêmes, soit par leur enchaînement avec de premiers principes, et qui, par là, produisent en moi cette conviction intime qui force mon assentiment.

Je l'avouerai, c'est là ce dont je ne saurois absolument douter, dès que je veux faire la plus légère attention à de certaines idées primitives telles que celles-ci : « Il est impossible qu'une « chose soit et ne soit pas en même temps; soit « telle et ne soit pas telle tout à la fois; le tout « est composé de toutes ses parties prises ensemble », et de même aussi, dès que je forme ce raisonnement : « Le tout est plus grand que sa partie, la « moitié est une partie du tout, et par consé- « quent le tout est plus grand que sa moitié. » La liaison qu'il y a entre la première et la dernière proposition, par le moyen de la seconde, me rend la troisième si sensible; en un mot, j'ai une idée si distincte de ces propositions et de leur enchaînement, en faisant attention au rapport et à la substitution des termes, que je ne saurois refuser d'admettre la conséquence.

Mais lorsque je viens ensuite à observer que toutes les fois que j'ai remonté à des principes évidents par eux-mêmes, pour en déduire quelques-unes de mes connoissances par des conséquences également évidentes, les rapports que je cherchois entre les différents objets s'y sont trou-

vés, de manière qu'ils m'ont conduit à des opération certaines dans la pratique (1); lorsqu'après plusieurs recherches je m'aperçois que jamais je n'ai risqué de tomber en contradiction avec moi-même que lorsque j'ai jugé de ce que je n'apercevois bien distinctement ni en soi ni dans sa liaison avec des principes dont il dépend évidemment, je suis forcé de conclure de toutes ces réflexions que l'évidence est une règle infaillible pour distinguer le vrai (2), c'est-à-dire, en un mot, que tout ce que je conçois distictement, est précisé-

(1) C'est ainsi que dans la science des nombres, par cet axiome, *le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble*, nous sommes conduits à la règle de l'addition, qui, lorqu'elle est faite avec l'attention nécessaire, nous fournit infailliblement la somme que nous cherchions, ou que nous savions même déjà devoir trouver telle nécessairement. Dans la science du raisonnement, cet axiome, *deux quantités égales à une troisième, sont égales entre elles*, nous découvre également des rapports certains lorsque nous ne faisons entrer dans la démonstration que des idées bien distinctes. Enfin, dans les mathématiques et toutes les autres sciences, on arrive par les mêmes secours à des vérités soit spéculatives, soit pratiques, dont l'importance et la possibilité étoient déjà reconnues.

(2) N'acquérant de connoissances que par le secours des idées, il falloit nécessairement, comme nous l'avons déjà observé (II), que nous pussions nous arrêter à une dernière qui fût sa preuve à elle-même, et il suffit ensuite, pour nous en tenir à cette dernière dont la lumière nous frappe si vivement, que nous reconnoissions que l'idée distincte ne nous met pas

ment tel que je le conçois ; et, ce que je ne puis maintenant me cacher à moi-même, je me trouve également obligé de convenir que le pyrrhonisme dans lequel j'ai vécu, n'était qu'un égarement, qu'une illusion volontaire, et d'autant plus affectée, que je remarque enfin, d'après tout ce que je me suis dit jusqu'ici, qu'il n'y a pas de pyrrhonien qui, pour appuyer son système, ne soit obligé de supposer lui-même une infinité de choses comme autant de principes d'après lesquels il part, quoique par des conséquences dont il ne sent que trop souvent toute la fausseté.

---

dans le cas de nous tromper et de revenir sur nos pas, comme le font souvent celles qui n'ont pas ce caractère; mais si nous cherchions d'ailleurs pourquoi la marque spéciale de la vérité de nos idées réside dans leur distinction, on en trouve la raison dans la propriété qu'elles ont de représenter ou un objet sensible, comme un triangle, ou un objet intellectuel, comme la *simplicité*, que je conçois distinctement, et que je sépare de tout autre idée par une marque précise, lorsque je dis qu'elle consiste à former un seul tout sans aucunes parties réellement distinguées entre elles. La vérité de ces représentations ne peut se trouver en effet que dans la conformité qu'elles auront avec leur objet; et ce qui assure leur conformité, c'est lorsqu'elles expriment le même objet d'une manière si nette et si précise, que l'image s'identifie en quelque manière avec le sujet, et que je puis, par la raison de cette netteté, de cette précision, en saisir aisément les principaux traits; il en est de cela à peu près comme d'une estampe, lorsqu'elle sort de dessous la planche dont elle doit retracer les figures; car alors ce qui fait

Examinons-les cependant ces principes supposés et ces conséquences.

III. J'assurois, il n'y a qu'un instant, que les hommes se trouvent divisés entre eux par mille opinions différentes; bien plus, que le même homme changeoit mille fois de sentiments, et j'en concluois presque, que je n'étois fait que pour être le jouet de l'erreur.

Mais, est-il vrai que l'univers soit partagé sur ces notions qui ont le caractère de l'évidence, ou sur les premières conséquences qui en découlent nécessairement? Est-il vrai, par exemple, que

---

reconnoître sa conformité avec son original, c'est lorsqu'elle est si nette qu'on peut y distinguer facilement l'objet gravé sur la planche même, et s'il arrive que tout l'objet ne se soit pas imprimé sur le papier, on est du moins certain que ce qu'on a sous les yeux, et dont les traits principaux sont marqués avec tant de force, et si nettement qu'on n'y trouve aucune confusion, est absolument conforme à son modèle.

Ce que nous venons de dire, et qui n'est qu'une comparaison très imparfaite, parce que nous la tirons des choses purement sensibles, servira néanmoins à nous faire concevoir de nouveau pour quelle raison les idées simples sont toujours vraies, c'est que leur objet n'ayant point de parties distinguées les unes des autres, la représentation ne peut offrir ici aucune sorte de confusion; elle exprime un point indivisible, et qui l'est incomparablement plus que celui qui seroit gravé sur une planche. Or, dans un point tel que nous le disons, il ne sauroit se former de mélange ni de dérangement d'aucunes sortes de parties entre elles.

beaucoup de gens croient dans un certain temps, qu'il n'est pas possible qu'une chose soit et ne soit pas tout à la fois, et qu'ils en doutent sérieusement dans un autre? En voit-on beaucoup changer d'avis sur cette conséquence, que le tout est plus grand que sa moitié, parce que la moitié est une partie du tout, et que le tout est plus grand que sa partie?

Au reste, ces principes si faux une fois admis, s'ensuit-il que je ne puisse connoître la vérité? ou plutôt ne s'ensuivroit-il pas seulement que les hommes manquent le plus souvent de faire usage de la première règle que nous venons de recevoir, quoiqu'elle soit par elle-même, ainsi que nous l'avons observé, certaine, invariable et propre à l'homme?

IV. Il reste cependant une objection plus forte, et dont je me suis prévalu plus d'une fois. Comment arrive-t-il que l'on forme tous les jours mille difficultés, souvent même insolubles, touchant les propositions les mieux établies? car enfin, ces difficultés ne se changent-elles pas, par là même, en preuves légitimes du contraire, et n'a-t-on pas droit d'en conclure que l'entendement humain est absolument fait pour se plier dans tous les sens?

Une semblable conséquence mérite quelqu'attention; et, pour examiner le fondement sur lequel elle est appuyée, je me demande à moi-même:

ces difficultés donnent-elles de leur côté une évidence réelle au sentiment opposé ? détruisent-elles celle qui est attachée aux premières vérités ou aux conclusions qu'on en déduit d'une manière exacte, et m'empêcheront-elles, par exemple, de concevoir toujours aussi distinctement que le tout est plus grand que sa partie, ou que le tout est plus grand que sa moitié. Si rien de tout cela n'est vrai, comme je suis forcé d'en convenir, l'objection qui vient de m'arrêter n'a donc aucune force, et elle ne doit pas m'empêcher de suivre cette règle précise qui nous conduit à des opérations sûres dans la pratique, ni d'admettre par conséquent comme incontestable ce que je serai porté à croire par des preuves directes, encore qu'il y restât quelque difficulté dont je ne connusse pas bien la solution (1).

Au reste, que mes facultés ne soient pas parfaites en elles-mêmes, et que je ne puisse les regarder que comme proportionnées à mon état et à mes besoins, c'est ce que j'avouerai sans peine, et ce qui même s'accorde très bien avec ce que je viens d'établir, puisqu'on ne prouvera jamais que pour cette fin elles doivent être aussi étendues que la nature et les propriétés de toutes les choses dont nous avons quelque idée.

---

(1) Voyez Barbeyrac, préface sur Puffendorf, *Droit de*, etc.

Il ne me reste donc plus, pour me rendre, qu'un scrupule à vaincre. Devenu pyrrhonien, pour m'accommoder au ton d'un certain monde, pour pouvoir me faire un mérite de ne paroître entêté d'aucun sentiment; en un mot, pour suivre le système qui me paroissoit le plus commode dans la société, on sera surpris de me voir changer de langage; il y a même quelques personnes aux yeux desquelles cela me donnera un ridicule: mais convenons cependant qu'à tout prendre, leur suffrage ne vaut pas celui des gens sages dont les sentiments plus justes vont me rapprocher. Ajoutons enfin que je ne me trouverai plus si souvent en contradiction avec moi-même; ma bouche ne sera plus démentie par mon esprit et par mon cœur; je serai vrai, et je sens que j'étois fait pour l'être.

CHAPITRE TROISIÈME.

Sur l'évidence qui naît du Sentiment intime.

I. PLEINEMENT instruit de l'autorité que doit avoir sur mon esprit cette sorte d'évidence qui est produite par mes idées, il me sera peut-être plus facile maintenant de déterminer le jugement que je dois porter de celle qui naît du *sentiment intérieur* (*déf.* 22 et 23), c'est-à-dire de ce témoignage secret que l'ame est forcée en quelque manière de se rendre à elle-même sur son état.

Je ne m'arrêterai point ici à examiner si j'éprouve sur certains objets une semblable disposition. Je ne puis douter, lorsque je rentre en moi-même, que je n'aie ce sentiment intime touchant ma pensée, mon existence. La conviction secrète où je suis à cet égard est telle que rien n'est capable de la faire cesser, et en voulant même supposer le contraire, je ne pourrois que me contredire à chaque instant malgré moi.

Au reste, la même remarque que j'ai faite sur l'évidence des idées a lieu par rapport au sentiment intérieur. Ce n'est que par lui que je puis apprendre si j'en suis affecté, et comme il faudroit encore remonter ici de progression en progression,

sans jamais arriver au terme, je dois reconnoître qu'il est de sa nature qu'il soit à lui-même la preuve de son existence.

Mais, pour m'assurer que ce sentiment ne sauroit m'induire en erreur, il me suffira d'observer que par cela seul que je le conçois distinctement et nécessairement comme un témoignage secret, intérieur, pris dans l'ame même, en tant qu'elle se trouve forcée de s'avouer en quelque sorte qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, qu'elle pense, qu'elle existe, qu'elle souffre, qu'elle veut, qu'elle désire; par là, dis-je, je le conçois de la manière la plus distincte, comme étant lié intimement et nécessairement à l'état actuel de l'ame; en un mot, comme étant l'expression de son état, comme faisant partie de son état même; d'où (*ci-dess. c.* II, II.) je conclus que ce sentiment ne me trompe pas, et que, lorsque mon ame sent qu'elle pense, qu'elle existe, qu'elle souffre, qu'elle désire, c'est qu'elle pense, existe, souffre, et désire en effet.

II. Disons-le même : qui est-ce qui fait que j'aperçois en moi cette idée qui, liée avec telle ou telle autre, me conduit à une découverte, à une opération sûre et infaillible ? En un mot, par où connoissons-nous nos perceptions les plus distinctes, si ce n'est par ce sentiment là même ? Si je ne me rendois pas témoignage de mes idées par la réflexion, si je ne sentois pas que je les

ai, et que je fusse privé de *cette conscience* qui me les fait reconnoître, bien loin de pouvoir les discerner les unes des autres, les rapprocher, les combiner, elles seroient à mon égard comme si elles n'existoient pas.

Concluons donc encore une fois que ce seroit contre les perceptions, contre les notions de mon esprit les plus distinctes, si j'osois tenir pour suspecte cette seconde sorte d'évidence que forme le sentiment intime, et craindre qu'elle ne fût qu'une pure illusion (1).

---

(1) Mais, pourroit-on dire, n'y a-t-il pas en effet des illusions *réelles* formées par le sentiment intérieur, et qui remplissent ceux qui y sont livrés d'une persuasion aussi intime que le principe le plus évident? Telle sera, par exemple, selon quelques philosophes, l'illusion d'un homme qui s'imaginera que sa volonté est la cause efficiente des mouvements de son corps, qu'elle remue immédiatement ses bras et ses pieds toutes les fois qu'il le juge à propos. Un homme a par devers lui le fait et l'expérience, qui déposent d'une manière incontestable; il n'y a pas d'instant où il ne puisse donner des preuves authentiques de la faculté qu'il a de se mouvoir dans un sens plutôt que dans un autre. Tout cela est vrai, mais où est ici la preuve de sentiment à laquelle tout homme qui voudra admettre l'influence réelle et physique de l'ame sur le corps, puisse en appeler? ou est l'expérience à cet égard? Sur quoi se trouvera-t-il comme forcé de se rendre en secret une sorte de témoignage à lui-même? que sent-il? qu'éprouve-t-il? qu'il veut, et que ses organes agissent après qu'il a voulu. Mais oseroit-on dire que qui ce soit sente ce passage, ce nœud entre la détermination de

l'ame et le mouvement du corps? En croyant mouvoir mes membres par l'action de ma volonté, je crois ce que je ne sens pas, je mets une conjecture à la place d'un fait. *

Il en est de même de cette illusion qui semble quelquefois nous faire dire en songe que nous veillons. Car nous ne saurions prétendre, en sortant du sommeil, que ce que nous avons dit en dormant, ou plutôt que les questions que nous nous sommes faites à nous-mêmes, aient été accompagnées de ce sentiment intime qui fait naître ensuite dans nous une conviction si forte, si permanente de notre état présent, et qui nous le fait distinguer si clairement de celui qui l'a précédé. Il ne faut pas confondre un jugement vague, incertain, avec la force invincible du sentiment intime.

* Mélanges philosoph. de Formey, tom. 1, pag. 90.

CHAPITRE QUATRIÈME.

De la certitude par rapport aux objets extérieurs et immédiats de nos sensations.

I. Après le premier examen sur l'évidence, je me trouve naturellement porté à considérer les objets qui semblent m'environner de toutes parts ; mais la réflexion ne sert ici qu'à m'arrêter malgré moi, en me laissant apercevoir de tous côtés des changements, des contradictions qui me forcent de suspendre mon jugement.

Le même objet placé dans un autre lieu et sous un jour différent, change de grandeur, de figure, de couleur ; je suis certain que je le vois, et cependant il arrive quelquefois que je ne le trouve pas où je croyois le voir, et qu'il n'existoit en quelque sorte que par l'idée qui s'en étoit formée dans mon esprit (1). Ne me seroit-il donc pas permis de douter si ces corps, ces étendues que je crois apercevoir, dont les unes se meuvent et les autres sont immobiles autour de moi, si mon corps même, c'est-à-dire cette étendue qui paraît m'être propre, que je crois faire agir comme il me plaît, dont il me semble que les organes sont frappés par des

(1) Fénelon, *Œuvres philosophiques*, 2me part., ch. 1.

objets extérieurs, et dont les mouvements me causent de la douleur ou du plaisir; enfin, si tous ces hommes qui me paroissent en société avec moi, qui me communiquent leurs pensées, et qui sont attentifs aux miennes; si tous ces êtres, dis-je, ont quelque chose de réel, ou plutôt s'ils ne sont pas une pure illusion qui se passe tout entière au-dedans de moi seul, et, pour tout dire en un mot, si je ne suis pas seul toute la nature?

Étonné, effrayé de ce doute, il me semble déjà, lorsque je me replie tout entier sur moi-même, me trouver comme placé dans un vide immense, et n'apercevoir de tous côtés que la plus affreuse solitude; mais lorsque je viens cependant à ouvrir les yeux (ou que je crois les ouvrir), à étendre la main, à prêter l'oreille, toute ma philosophie m'échappe, et je suis tenté de regarder mon incertitude comme une extravagance. Arrêtons-nous cependant et ne formons notre jugement que d'après des notions exactes et précises.

II. 1. Premièrement, je remarque (1) que les sensations, les impressions qui me paroissent produites par les organes corporels, ne se forment pas toutes seules en moi, puisqu'avant de m'être transporté dans un climat fort éloigné, je ne connoissois pas, par exemple, le goût de cette liqueur

---

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. XII.

qui ne se trouve point ici, et que jamais je ne saurai si j'aime mieux les ananas que les figues, avant que d'aller dans l'endroit où est ce fruit, pour en goûter réellement; d'où il est aisé de conclure que ces perceptions, ces sensations, sont produites par des causes extérieures (1).

2. En second lieu, je sens très bien en moi-même la différence qui se trouve entre contempler le soleil, selon que j'en ai l'idée dans la mémoire, et le regarder actuellement. Deux choses dont la perception est si distincte dans mon esprit, que

(1) Quelle nécessité y a-t-il, dit le P. Mallebranche, qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvements dans notre cerveau? Le sommeil, les passions, la folie, ne produisent-ils pas de ces mouvements, sans que les corps de dehors y contribuent (*Recherche de la vérité*, tom. IV, pag. 22)? Je réponds à cela qu'il ne s'agit pas de savoir s'il ne peut s'exciter des mouvements dans le cerveau, sans qu'il y ait *nécessairement* des corps au dehors, mais seulement si ce sont eux qui contribuent en effet à les exciter. Or ce qu'ajoute le P. Mallebranche, pour établir le contraire, n'est rien moins qu'évident, comme on peut le prouver par la première réflexion de Locke, d'après laquelle on répondra que ce n'est pas uniquement l'agitation où nous sommes dans l'ardeur de la fièvre qui fait que nous nous retraçons toutes sortes d'images corporelles, mais qu'à cette cause, qui n'est qu'occasionnelle, il faut joindre l'impression réelle qui nous est restée de mille objets sensibles que notre imagination rapproche, étend ou diminue, mais dont nous aurions aussi peu d'idées si nous ne les avions jamais vus, et s'ils n'avoient jamais existé, qu'un aveugle-né en a des couleurs.

peu de mes idées sont plus distinctes l'une de l'autre. Il est donc vrai de dire qu'elles ne sont pas toutes deux un effet de ma mémoire, ou des productions de mon propre esprit, mais que la vue actuelle du soleil est produite par une cause qui existe hors de moi.

3. Il en est de même du sommeil et de la veille : je distingue tellement ce qui n'est point un songe d'avec ce qui n'a été qu'une illusion passagère, qu'il ne me faut qu'un peu d'attention pour ne pas confondre ces perceptions confuses, obscures, ces idées vagues, incertaines, peu liées, peu suivies, qui se détruisent, qui s'effacent mutuellement, et se perdent les unes dans les autres, avec ces pensées fixes, nettes et précises (*Voy. la note ci-dess. ch.* III, II), ce sentiment intime d'où naît la conviction où je suis de mon état présent, ces jugements formels, ces sensations, ces perceptions constantes, et dont mon ame libre et dégagée des liens où la tient le sommeil, peut juger par différents rapports.

4. En troisième lieu, les différentes impressions que nous éprouvons à l'occasion des objets qui paroissent hors de nous, se rendent en plusieurs cas témoignage l'une à l'autre sur l'existence de ces mêmes objets. Ma vue semble me dire qu'il y a à deux pas de moi du feu; mais je puis le sentir, si je doute que ce soit autre chose qu'une simple imagination.

5. J'observe également qu'en mettant par écrit ces mêmes réflexions, je puis changer les apparences du papier, et, en traçant des lettres, dire d'avance quelle nouvelle idée il présentera à l'esprit le moment d'après, par quelques traits que j'y ferai avec la plume; mais j'aurai beau imaginer ces traits, ils ne paroîtront pas, si ma main demeure en repos; et ces caractères une fois tracés sur le papier, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire d'avoir les idées de telles ou telles lettres que j'ai formées, d'où il suit visiblement que ce n'est pas un jeu de mon imagination, puisque je trouve que les caractères qui ont été tracés selon la fantaisie de mon esprit, ne dépendent plus de cette fantaisie, et ne cessent pas d'être, dès que je viens à me figurer qu'ils ne sont plus; mais qu'au contraire, ils continuent de m'affecter constamment et régulièrement, selon la figure que je leur ai donnée. Si nous ajoutons à cela que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons que je m'étois proposés, avant de les leur faire signifier, je n'aurai pas grande raison de douter que ces mots que j'écris n'existent réellement hors de moi, puisqu'ils produisent cette longue suite de sons réguliers dont mes oreilles sont actuellement frappées, lesquels ne sauroient être un effet de mon imagination, et que ma mémoire ne pourroit retenir dans cet ordre.

Je conclus également par toutes ces raisons l'existence de mon propre corps, et celle enfin de tous les objets qui me sont connus par ce rapport des sens, soutenu des observations précises et invariables de mon esprit. C'est de là que naît cette première espèce de certitude à laquelle je me sens d'ailleurs porté si invinciblement à acquiescer, que je ne pourrois m'y refuser sans me contredire à chaque instant moi-même par toutes mes actions, puisqu'à m'en tenir au sentiment intime de ce qui se passe en moi, je serois toujours obligé de convenir que c'est du plus ou du moins de précaution que je prends touchant les choses qui me paroissent certaines, que dépendent très souvent les impressions agréables ou douloureuses que j'éprouve (1).

(1) Je crois qu'il nous suffit, pour ne rien dire ici que de vrai, de bien distinguer la certitude d'avec l'évidence, comme l'a fait d'Alembert. Ce sont deux genres de connoissances dont l'une ne sauroit nous conduire bien clairement à l'autre, du moins tant qu'on ne s'est pas assuré par le secours des idées purement intellectuelles de l'existence d'un être infiniment parfait, et qui par conséquent ne sauroit nous tromper, c'est-à-dire qui ne sauroit produire ou permettre en nous des illusions qui soient nécessairement telles à notre égard, par notre penchant naturel à les recevoir, et par un certain accord qui se trouve entre ce même penchant et notre raison, en tant que ses actions servent à le confirmer. Le P. Mallebranche, qui n'auroit pas cru la réalité des objets corporels, si la foi ne l'en avoit assuré, va jusqu'à convenir que la différence qu'il y a entre

III. Convenons cependant qu'il y a une très grande différence entre l'évidence et la certitude, en ce que l'évidence a pour objet des vérités absolues et nécessaire; par exemple, cette proposition: *Tout cercle est rond,* est absolument vraie, puis-

---

les qualités sensibles et les corps, c'est que la raison corrige bien plus difficilement les impressions ou les jugements naturels qui ont rapport à l'*existence* des corps *. Il auroit pu avec vérité en dire davantage, et reconnoître que non-seulement la raison est impuissante à corriger les impressions que nous éprouvons relativement à ce dernier objet, mais même qu'elle sert encore à en affermir l'autorité, comme nous le disions il n'y a qu'un instant, et comme me le prouvent les réflexions que nous avons tirées de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain.* S'il avoit été jusques là, il me semble que l'existence de Dieu une fois admise, la conséquence qu'il en auroit pu tirer auroit été assez évidente pour n'avoir pas besoin d'amener à son secours la révélation **. Quoique cette note soit déjà un peu longue, je ne craindrai pas cependant d'ajouter ici ce que dit sur l'autorité des sens, le célèbre auteur du *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, attendu que c'est là, à ce qu'il me semble (en y joignant les observations de Locke), tout ce qui peut se dire en effet de plus raisonnable sur cette matière, lorsqu'on ne fait encore que d'entrer dans l'examen des premiers principes de nos connoissances. « La première chose que nos sensations nous apprennent, dit M. d'Alembert, et qui même n'en est pas distinguée, c'est notre existence; d'où il suit que nos premières idées réfléchies doivent tomber sur nous, c'est-à-dire sur ce principe pensant qui constitue notre

* *Recherches de la vérité*, tom. IV, 6e éclaircissement sur le 1er livre.

** Voy. le *Dictionnaire de Trévoux*, au mot corps.

qu'on ne peut ôter du cercle la rondeur sans détruire ce qui le constitue nécessairement; mais il n'en est pas de même à l'égard de la certitude; car je puis dire certainement : *voilà un arbre,* quoiqu'absolument et rigoureusement parlant, ce pût

---

nature, et qui n'est point différent de nous-mêmes. La seconde connoissance que nous devons à nos sensations est l'existence des objets extérieurs, parmi lesquels notre propre corps doit être compris, puisqu'il nous est, pour ainsi dire, extérieur, même avant que nous ayons démêlé la nature du principe qui pense en nous. Ces objets innombrables produisent sur nous un effet si puissant, si continu, et qui nous unit tellement à eux, qu'après un premier instant, où nos idées réfléchies nous rappellent en nous-mêmes, nous sommes forcés d'en sortir par les sensations qui nous assiègent de toutes parts, et qui nous arrachent à la solitude où nous resterions sans elles. La multiplicité de ces sensations, l'accord que nous remarquons dans leur témoignage, les nuances que nous y observons, les affections involontaires qu'elles nous font éprouver, comparées avec la détermination volontaire qui préside à nos idées réfléchies et qui n'opère que sur nos sensations mêmes, tout cela forme en nous un penchant insurmontable à assurer l'existence des objets auxquels nous rapportons ces sensations, et qui nous paroissent en être la cause, penchant que bien des philosophes ont regardé comme l'ouvrage d'un être supérieur, et comme l'argument le plus convaincant de l'existence de ces objets. En effet, n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasione, ou du moins auquel nous la rapportons, il ne paroît pas qu'on puisse trouver, par le raisonnement, de passage possible de l'un à l'autre : il n'y a qu'une espèce d'instinct, plus sûr que la raison même, qui puisse nous forcer

être simplement un objet qui lui ressemblât; je dis rigoureusement parlant, parce que si cela arrivait effectivement dans l'ordre général, il n'y auroit plus alors à notre égard d'impressions constantes et invariables, à moins d'une erreur universelle que tout ce que nous avons dit à ce sujet ne nous permet pas de soupçonner.

2. En second lieu, j'ai reconnu, il n'y a qu'un instant, que c'étoit du rapport des sens, soutenu des observations précises et invariables de l'esprit que naissoit la certitude. En effet, je dois convenir qu'à parler exactement (1), le jugement de la vé-

---

à franchir un si grand intervalle, et cet instinct est si vif en nous, que quand on supposeroit pour un moment qu'il subsistât pendant que les objets extérieurs seroient anéantis, ces mêmes objets reproduits tout à coup ne pourroient augmenter sa force. Jugeons donc, sans balancer, que nos sensations ont en effet hors de nous la cause que nous leur supposons, puisque l'effet qui peut résulter de l'existence réelle de cette cause, ne sauroit différer en aucune manière de celui que nous éprouvons; et n'imitons point ces philosophes dont parle Montaigne, qui, interrogés sur le principe des actions humaines, cherchent encore s'il y a des hommes. Loin de vouloir répandre des nuages sur une vérité reconnue des sceptiques mêmes lorsqu'ils ne disputent pas, laissons aux métaphysiciens éclairés le soin d'en développer le principe, etc. » Tom. Ier, pag. 6 et suiv. des *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie.*

(1) *Art de penser*, partie IV, chap. 1.

rité, et la règle pour la discerner, appartient toujours moins aux sens qu'à l'entendement : par exemple, je n'ai jamais vu les étoiles que comme des corps dont la grandeur ne me paroissoit pas surpasser celle d'une très petite pièce de monnoie, mais en rapprochant et en comparant les observations constantes que j'ai faites sur d'autres objets qui étaient plus à ma portée, je deviens certain que ces mêmes étoiles sont infiniment plus grandes qu'elles ne le paroissent, parce qu'un corps diminue toujours à nos yeux de son étendue à proportion de son éloignement.

3. Au reste, il suit également de là que nous avons très grand tort, quand nous disons que nos sens nous trompent (1). Chacun de nos sens fait la fonction à laquelle la nature l'a destiné; ils s'aident mutuellement pour envoyer à notre ame, par les mains de l'expérience, la mesure des connoissances que notre être comporte : nous demandons à nos sens ce qu'ils ne sont pas faits pour nous donner. Nous voudrions que nos yeux nous fissent connoître la solidité, la grandeur, la distance, etc., mais il faut que le toucher s'accorde avec la vue, et que l'expérience les seconde. Si le P. Malle-

---

(1) Voltaire, *Éléments de philosoph.*, 2me part. chapitre. VII.

branche avoit envisagé la nature par ce côté, il eût attribué peut-être moins d'erreurs à nos sens (1).

---

(1) *Non is sum qui quidquid videtur, tale dicam esse quale videatur : Epicurus hoc viderit et multa alia. Meo autem judicio, ita est maxima in sensibus veritas, si et sani et valentes sint, et omnia removeantur quæ obstant et impediunt; itaque et lumen mutari sæpe volumus et situs earum rerum quas intuemur, et intervalla aut contrahimus, aut diducimus, multaque facimus eò usque dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii : quod idem fit in vocibus, in odore, in sapore, ut nemo sit nostrùm, qui non in sensibus suis cujusque generis judicium requirat acrius; adhibitá vero exercitatione, et ante quis est quin cernat quanta vis sit in sensibus.* Cic. Acad. IV, chap. VII.

Ajoutons encore une réflexion très sensée que fait à ce sujet un auteur moins ancien : *Injustum est exigere à sensibus plus quàm possunt; verum vident. Ergo ne verum est quod de remo in aquá vident? Prorsùs verum : nam causa accedente, quare ita videatur, si demersus undá remus rectus appareret, magis oculos meos falsæ renunciationis arguerem; non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit.* Cont. Ac. III. chap. II.

CHAPITRE CINQUIÈME.

De la Probabilité.

I. Après l'examen que je viens de faire de ce qui pouvoit servir à assurer et à fixer mes jugements, je désirerois pouvoir trouver encore, pour la pratique, quelqu'autre principe de détermination. Lorsque je considère en effet le grand nombre d'objets sur lesquels l'évidence ou la certitude se refuse à nos recherches, je sens que ces premières règles ne suffisent pas pour ma tranquillité.

II. Je conviendrai sans peine que, parmi toutes les questions qui partagent nos soins et notre étude, il en est mille où l'esprit se perd en vain. Que m'importe à moi tout ce qui n'a nul rapport à mon état et à mes besoins? que m'importe même de savoir comment et pourquoi existent tant d'objets dont il suffiroit d'ailleurs que je connusse bien l'existence ?

III. 1. Mais c'est au moins sur ce qui est fait pour m'intéresser que je cherche à m'instruire et que je crains de m'égarer. M'arrêterai-je à de simples présomptions qui, quelquefois même par leur caractère de vraisemblance, ne servent qu'à nous mieux tromper. Je conviens que ces sortes de preuves forment souvent une probabilité à la-

quelle je ne puis guère me refuser sans me désavouer en quelque sorte moi-même ; disons plus, sans risquer considérablement ; mais enfin elles laissent toujours la chose beaucoup au-dessous de la certitude, qui, de sa nature, doit être indivisible.

2. Que ferai-je alors ? quelle sera la règle de ma conduite ? m'en tiendrai-je au doute, et n'est-il pas ici le parti le plus sage ? Mais quoi ! est-ce là en effet une règle précise ? est-ce là prendre un parti ? Pourrai-je bien vivre sans cesse dans l'irrésolution ? et puisqu'il est vrai de dire que dans le cours ordinaire de la vie humaine, il n'y a point d'entreprise dont l'événement soit infaillible, s'il faut toujours attendre que le flambeau de la démonstration vienne me guider, ne serai-je pas exposé à demeurer toute ma vie dans l'inaction ? Me laisserai-je donc alors conduire par le hasard ? Vaut-il mieux errer au gré du caprice, que de suivre la probabilité, l'unique lumière, le seul guide qui me reste au défaut de la certitude ; ou, pour tout dire enfin, ne marche-t-on pas plus sûrement à l'aide d'une foible clarté, que si l'on restoit dans les ténèbres (1) ?

3. Mais qu'attendrois-je pour me décider ? Ne

---

(1) Voy. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, 1re part., chap. VI, § 6 ; et 2me part., chap. XIV, § 12 et 13.

suis-je pas parvenu à des idées assez distinctes pour me forcer de conclure qu'au défaut de la certitude, la probabilité est un principe qui doit raisonnablement me déterminer à agir, dès qu'il n'y a rien à lui opposer qui puisse en diminuer suffisamment l'autorité; et qu'enfin, si ce parti n'est pas certain en lui-même, c'est au moins une règle évidemment certaine que je dois le préférer (1).

C'est là sans doute ce qui fait que ma raison est

---

(1) « Dans le cours ordinaire de la vie, il ne faut pas attendre l'évidence; on est obligé la plupart du temps de se déterminer sur des probabilités. C'est la maxime judicieuse de *Descartes*, et, long-temps avant lui, *Sénèque* l'avoit claire« ment établie dans les belles paroles que je vais rapporter » : *Huic respondebimus nunquàm expectare nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed exire quà ducit veri similitudo. Omne hâc viâ procedit officium. Sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus : quum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus de quibus bene sperandum esse credimus. Quis enim pollicetur serenti proventum; naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? Sequimur quà ratio, non quà veritas trahit. Expecta ut nisi bene cessura non facias, et nisi compertâ veritate nihil moveris : relicto omni actu vita consistit. De benef.*, liv. IV, chap. XXXIII. Les *sceptiques* mêmes, qui doutent de tout, avouent que dans l'usage de la vie il faut suivre ce qui est probable, comme on peut le voir par *Sextus Empiricus*, et par le traité de M. Huet, *De la foiblesse de l'esprit humain*, liv. II, chap. IV. (Note de Barbeyrac sur Puffendorf, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. II, § 4. Voy. aussi *Diog. Laert.*, liv. IX, § 107 et 108)

comme inclinée nécessairement à reconnoître cette règle; car s'il est vrai de dire que c'est à l'égard des choses probables que semble se déployer en grande partie le pouvoir de suspendre son jugement et de se porter encore à un nouvel examen, il faut convenir aussi (et c'est ce que j'observois il n'y a qu'un instant) que lorsque cette probabilité est portée à un certain degré, où rien ne paroisse à nos yeux pouvoir en balancer toute la force, et où l'esprit la saisisse sans beaucoup de peine, elle devient alors, dès qu'il y attache toute son attention, comme un principe de détermination, auquel il ne peut se refuser en quelque sorte que malgré lui.

IV. Ajoutons cependant que, pour ne renfermer dans mes jugements que ce que comporte l'étendue de mes principes, je ne dois jamais affirmer, comme évident, ou comme certain, ce qui n'est, en effet, que probable. Ainsi, d'après ce que j'ai dit sur la certitude, je dois reconnoître, par exemple, que si le jugement que je porte des objets sensibles n'a pour fondement qu'un rapport confus de mes sens, comme ce rapport ne sauroit donner lieu à des observations précises de la part de mon esprit, je ne puis regarder alors mon jugement comme certain. Il en est de même lorsque le témoignage des sens ne se soutient pas, soit que nous le considérions par rapport à son objet en lui-même, soit que nous le comparions avec ce que

nous connoissons de quelqu'autre objet; ou bien, enfin, lorsque nous ne trouverons pas toute la précision nécessaire dans la conséquence que nous voulons tirer de ce que nos sens nous apprennent. Dans tous ces cas, nous pouvons bien avoir des probabilités, mais plus nous nous éloignons de ce point indivisible qui forme la certitude, et plus aussi ce qui est devenu probable doit perdre sur nous de son autorité, jusqu'à ce qu'il se réduise à de simples conjectures qui ne méritent bien souvent que la plus légère attention.

CHAPITRE SIXIÈME.

De l'idée que je dois me former des hommes en général.

I. Les premiers principes de mes connoissances établis, et, ce qui n'est pas moins essentiel, ne pouvant plus désormais les confondre entre eux, il est temps que je considère ces êtres semblables à moi, à côté desquels je me trouve placé; c'est en vain que je mettrais encore en problème s'ils pensent, s'ils réfléchissent. Leurs discours frappent mes oreilles, leurs actions se passent à ma vue; et malgré la diversité de leur langage, une expérience constante me fait découvrir en eux la même faculté que je trouve en moi, celle de former des idées, d'en tirer des conséquences; en un mot, la faculté de raisonner (1). De même aussi, leurs

(1) Je sais non-seulement que je suis un homme, dit M. Régis, c'est-à-dire que je suis un corps et un esprit unis ensemble à certaines conditions, mais je suis encore porté à croire qu'il y a plusieurs autres hommes qui existent ainsi que moi, à cause que j'aperçois plusieurs corps semblables au mien.... Cependant je pourrois penser que ces corps ne sont pas unis à des esprits, s'ils ne font que les choses dont je reconnois en moi-même que le corps seul peut être la cause...... Mais si je viens à ré-

paroles et leur conduite expriment des affections et des désirs; mais si je m'arrête à l'étude d'un seul homme, n'aurai-je pas toujours à craindre d'être trompé? qui me répondra que le fond de son cœur est tel que l'extérieur me l'annonce. Je dois convenir cependant qu'il règne souvent dans les discours, et surtout dans les actions une précision et un caractère d'uniformité qui m'indique nécessairement leur principe. Ce vieillard, avec un bien considérable, m'entretient encore de la peine que l'on a à vivre, de la misère du temps et des revers de la fortune; il amasse, il accumule richesses sur richesses, tandis que, mal vêtu, mal nourri, il ne veut d'autre ami que son or; et s'armant d'un front sévère à la vue de tous ceux qu'accable l'indigence, il ne se rend accessible qu'à quelques

---

connoître que ces corps usent comme moi de la parole, j'aurai une raison infaillible de croire qu'ils sont unis à des esprits semblables au mien; car je remarque qu'user de la parole, n'est autre chose que faire connoître ce qu'on pense à ce qui est capable de l'entendre; et par conséquent, s'il y a des ames dans les corps qui ressemblent au mien, le seul moyen de m'en assurer, c'est de nous expliquer les uns aux autres ce que nous pensons, et de l'expliquer par des signes extérieurs qui consistent la plupart dans les sons des paroles.

Or, je crois avoir reconnu qu'il y a entre ces corps et moi plusieurs signes communs, par lesquels nous nous entendons, et que les plus ordinaires sont les paroles; car voyant qu'ils répondent à mes discours par d'autres qui me donnent des idées convenables à ce que je pense, je ne crois pas me tromper

jeunes gens de famille qui achètent, par les intérêts énormes qu'il en tire, le bonheur de le connoître. Sans doute cet homme n'est animé, n'est conduit que par l'avarice; mais on ne trouve pas toujours de ces caractères frappants qui se dévoilent à l'extérieur par une suite de discours et d'actions qui tiennent au même principe; et c'est ici que l'étude de l'homme devient si difficile. Souvent il se cache, il s'enveloppe, et plus on cherche à le deviner, plus on s'aperçoit qu'il nous échappe au moment que nous croyons le saisir; il m'est donc alors presqu'impossible d'acquérir une connoissance certaine des motifs qui le déterminent, et de ce que je dois en attendre. Mes conjectures pourront être plus ou moins fortes, la probabilité sera plus ou moins grande, sans que je

---

quand je me persuade qu'ils ont compris ma pensée, et que les pensées nouvelles que leurs paroles ont excitées en moi, sont en effet celles qu'ils ont.

De plus, je puis convenir avec quelques-uns de ces corps, que ce qui signifie ordinairement une chose en signifiera une autre, et cela réussit; de sorte qu'il n'y a plus que ceux avec qui j'en suis convenu qui me paroissent entendre ce que je pense : d'où je conclus que les paroles sont des signes d'institution, et comme cette institution suppose nécessairement des pensées en ceux qui sont capables de convenir, j'ai raison de croire que dans ces corps il y a des ames comme la mienne, et par conséquent qu'il y a plusieurs hommes comme moi qui existent, qui est ce que je cherchois? *Philosophie de M. Régis*, *Mét.*, liv. I, 2me part., chap. IX.

parvienne à la certitude, si ce n'est dans ces caractères dont je viens de parler, c'est-à-dire ceux où tout est la suite d'une passion violente, qui s'est comme emparée de toutes les puissances de l'ame.

II. Mais si je porte ma vue sur l'homme en général, l'expérience me fournira des lumières certaines à cet égard. Les hommes, pourrai-je dire alors, quoiqu'en partant le plus souvent d'un principe commun, l'intérêt, ou ce qui le renferme, et qui est plus général encore, l'amour de soi-même, se trouvent distingués entr'eux par mille passions qui, n'étant que des modifications de ce même amour, se varient cependant à l'infini, se contrastent, se croisent mutuellement, et par la diversité même des circonstances où ils se trouvent placés, forment en eux des intérêts et des points de vue tout opposés. Que les années se succèdent et amènent des révolutions subites et imprévues, que je me transporte dans d'autres pays, en tout temps, en tous lieux, le même tableau s'offre à mes regards; partout je reconnois ces traits généraux qui caractérisent le genre humain et qui, en s'annonçant d'une manière constante et invariable, établissent à cet égard, par une expérience entière et parfaite, une certitude proprement dite.

CHAPITRE SEPTIÈME.

De la certitude des faits historiques.

I. La connoissance que je viens d'acquérir par rapport aux hommes en général, c'est-à-dire celle de leurs passions, de leurs intérêts divers et des différents points de vue qui en résultent, ne pourroit-elle pas me donner maintenant une juste idée du cas que je dois faire de leur autorité, du moins quant à ce qui concerne les faits dont la science est d'un si grand usage dans le cours de la vie ? Pour ne rien oublier sur une matière si importante, ne craignons pas d'examiner avec la plus grande attention tout ce qui peut concourir à nous assurer de la vérité de quelqu'événement public, dont on puisse juger facilement sur le rapport des sens, et qui soit digne de nous intéresser.

II. 1. On me parle de ce jour où *Louis*, rentrant dans sa capitale au milieu des cris de victoire, triompha plus encore par les témoignages de notre amour que par l'éclat de ses conquêtes; on me rappelle ces transports de joie, ces acclamations redoublées, ce titre de *bien-aimé*, qu'il obtint aisément parce qu'il ne s'étoit occupé que du soin de le mériter : ces faits, j'en suis certain. On m'avoit conduit sur les pas de mes concitoyens aux

lieux mêmes où se fit cette entrée, dont la mémoire doit suffire pour apprendre à régner. Mais si les événements (1) se passent à cent lieues de moi, ou s'ils sont arrivés il y a plusieurs siècles, de quels moyens me servirai-je pour y atteindre? D'un côté, parce qu'ils ne tiennent à aucune vérité nécessaire, ils se dérobent à notre esprit, et de l'autre, soit qu'ils n'existent plus, ou qu'ils arrivent dans des contrées fort éloignées de nous, ils échappent à nos sens.

2. Nous sommes cependant forcés en quelque manière de reconnoître, à certains égards, la vérité de ces sortes de faits; je parle même de plusieurs faits extrêmement anciens. En vain nous efforcerions-nous de douter de l'existence de la ville de Rome, de la victoire que César remporta sur Pompée, de la fameuse retraite de Xénophon. Quelles sont donc les preuves qui établissent notre con-

(1) C'est à ces mots que commence, à proprement parler, ce que j'ai tiré du discours inséré dans l'apologie de M. L. D. P. Il faut avouer néanmoins qu'il m'a fourni bien des ouvertures pour ce qui précède, à commencer au dernier chapitre avant celui-ci, de même que c'est à son auteur que doit se rapporter tout le mérite des conséquences que je pourrai déduire de son ouvrage. Quand je l'aurois copié tout entier, on ne devroit pas en être surpris, puisque tout semble en quelque manière s'y changer en principes; au reste, je n'en ai retranché, pour ainsi dire, que ce qui concerne les faits surnaturels auxquels M. L. D. P. applique les règles qu'il établit.

fiance? Quelles sont les marques auxquelles on peut distinguer un fait certain de ceux qui ne sont que douteux ou supposés? Il en est peut-être quelques-unes; et s'il n'y en avoit pas, que seroit la société? Tout y roule, pour ainsi dire, sur des faits, et, soit qu'il s'agisse de l'étude des différentes sciences, soit que nous ayons à décider des intérêts les plus importants, il est presque toujours nécessaire de s'assurer au moins de quelques faits.

Pour m'éclairer sur cet objet, quatre choses se présentent à moi : la déposition des témoins oculaires ou contemporains, la tradition, l'histoire et les monuments.

PREMIÈRE SECTION.

De la déposition des témoins oculaires.

I. Les remarques que j'ai faites, il n'y a qu'un moment (*chap.* VI), sur la connoissance du cœur humain, me portent déjà à distinguer avec soin, dans la recherche de la vérité sur les faits, la *probabilité* d'avec le souverain degré de la *certitude*. Le témoignage des hommes est l'unique source d'où naissent les preuves pour les faits qui se passent loin de moi; les différents rapports d'après lesquels je les considère doivent me rendre la chose dont ils parlent ou *probable*, ou *certaine*. Si j'examine le témoin en particulier, pour m'assurer de sa probité, je ne puis guère en général m'élever qu'à la simple probabilité, qui d'ailleurs deviendra plus ou moins grande, selon le degré d'habileté que je pourrai avoir à pénétrer les hommes; au lieu que si je le rapproche de plusieurs autres avec lesquels je le trouve d'accord, peut-être parviendrai-je à la certitude.

II. En effet, quelque véridique qu'un homme ait été dans tout le cours de sa vie, qui me répondra, qui me démontrera d'une manière incontestable qu'il ne m'en impose pas sur le fait qu'il rapporte, puisqu'il n'y a rien de si difficile que de connoître assez parfaitement le cœur humain pour en deviner les divers caprices et tous les ressorts

mystérieux qui le font mouvoir, surtout dans les choses qui sont de peu de durée, ou qui ne sont pas liées à une suite uniforme d'autres actions qui indiquent un même principe et une même fin? Le portrait de cet homme en particulier ne me présente donc rien qui, pour l'ordinaire, puisse me fixer avec une *certitude* entière et proprement dite; mais jetons les yeux, s'il m'est permis de parler ainsi, sur celui qui représente l'humanité en grand; considérons-y les différentes passions dont les hommes sont agités, examinons ce contraste frappant: chaque passion a son but, et présente des vues qui lui sont propres; j'ignore quelle est la passion qui domine celui qui me parle, et c'est ce qui rend ma foi chancelante. Mais sur un grand nombre d'hommes, je ne saurois douter de la diversité de leur caractère (*c.* VI, II), et de celle des passions qui les animent; leurs foibles mêmes et leurs vices servent à rendre inébranlable le fondement sur lequel je dois asseoir mon jugement.

III. Ce que je chercherois en vain dans un seul témoignage, je le trouve donc, comme je pouvois le désirer, dans le concours de plusieurs, parce que l'humanité s'y peint; je puis, en conséquence des lois que suivent les esprits, assurer que la seule vérité a pu réunir tant de personnes dont les intérêts sont si divers et les passions si opposées. L'erreur a différentes formes, selon le tour d'esprit des hommes, selon les préjugés de religion et

d'éducation dans lesquels ils sont nourris : si donc je les vois, malgré cette prodigieuse variété de préjugés qui différencient à un tel point les nations, se réunir dans la déposition d'un même fait, je ne dois nullement douter de sa réalité. Plus on me prouvera que les passions qui gouvernent les hommes sont bizarres, capricieuses et déraisonnables, plus on sera éloquent à m'exagérer la multiplicité d'erreurs que font naître tant de préjugés différents, et plus on me confirmera la justesse de ce principe, qu'il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère tout opposé. Nous ne saurions donner l'être à la vérité, elle existe indépendamment de l'homme; elle n'est donc sujette ni de nos passions ni de nos préjugés : l'erreur, au contraire, qui n'a d'autre réalité que celle que nous lui prêtons, se trouve, par sa dépendance, obligée de prendre la forme que nous voulons lui donner; elle doit donc être toujours, par sa nature, marquée au coin de celui qui l'a inventée : aussi est-il facile de connoître la trempe de l'esprit d'un homme aux erreurs qu'il débite.

IV. Un fait éclatant et intéressant se trouve lié ordinairement avec un certain concours d'apparences et de phénomènes qui le supposent comme la seule cause qui les explique; ces suites, que le fait entraîne après lui, servent merveilleusement à confirmer la déposition des témoins; elles sont

aux contemporains ce que les monuments sont à la postérité ; comme des tableaux répandus dans le pays que nous habitons, elles représentent sans cesse à nos yeux le fait qui nous intéresse. Faisons-les entrer dans la combinaison que nous ferons des témoins ensemble, et du fait avec les témoins, il résultera de toutes ces choses une preuve d'autant plus forte, que toute entrée sera fermée à l'erreur; car, en un mot, des événements réels ne sauroient se prêter aux passions et aux intérêts des témoins pour ce qui est de la substance du fait, lorsqu'il est précis et éclatant.

V. Tout ce que nous venons de dire à l'égard des faits prouve assez que c'est avec raison que nous avons séparé la probabilité de la certitude, et que ce n'est pas en effet d'un amas de vraisemblances que se forme le caractère et la marque essentielle du vrai.

La certitude est par elle-même indivisible, on ne sauroit la diviser sans la détruire; on l'aperçoit dans un certain point fixe de combinaison, et c'est celui où vous avez assez de témoins pour pouvoir assurer qu'il y a des passions opposées et des intérêts divers, ou, si l'on veut encore, lorsque les faits ne peuvent s'accorder ni avec les passions, ni avec les intérêts de ceux qui les rapportent; en un mot, lorsque du côté des témoins ou du côté du fait, on voit évidemment qu'il ne sauroit y avoir unité de cause et de motif. Si vous

ôtez quelque circonstance nécessaire à cette combinaison, la *certitude* du fait disparoîtra pour vous; vous serez obligé de vous rejeter sur l'examen des témoins qui restent, parce que, n'en ayant pas assez pour qu'ils puissent représenter le caractère de l'humanité, vous êtes obligé d'examiner chacun en particulier. Or, voilà la différence essentielle entre la *probabilité* et la *certitude;* celle-ci prend sa source dans les lois générales que tous les hommes suivent, et l'autre dans l'étude du cœur de celui qui vous parle; l'une est susceptible d'accroissement, et l'autre ne l'est pas.

DEUXIÈME SECTION.

Du témoignage des contemporains, et de la tradition.

I. Je connois à présent la règle de vérité qui peut servir aux hommes du même âge, pour s'assurer des faits qu'ils se communiquent entre eux; mais si ces faits sont anciens, s'ils se perdent, pour ainsi dire, dans l'éloignement des siècles, comment saurai-je qu'ils ont été attestés par une foule de témoins oculaires. Ici se présentent la tradition et l'histoire, qui semblent en quelque manière vouloir me tenir lieu de ces témoins que je regrette.

II. La tradition consiste dans une chaîne de témoignages rendus par des personnes qui se sont succédé les unes aux autres dans toute la durée des siècles, à commencer au temps où un fait s'est passé. Parmi les témoignages dont il s'agit ici, je place les mémoires et les autres ouvrages des savants qui ont quelque rapport à l'objet que l'on considère. Cette tradition ne sauroit être sûre et fidèle que lorsque je pourrai remonter facilement à la source, et qu'à travers une suite non interrompue de témoins irréprochables, j'arriverai aux premiers témoins qui sont contemporains des faits: car si je ne puis m'assurer que cette tradition, dont nous tenons un bout, remonte effectivement

jusqu'à l'époque assignée à de certains faits, et qu'il n'y a point eu, fort en-deçà de cette époque, quelque imposteur qui se soit plu à les inventer pour abuser la postérité, la chaîne des témoignages, quelque bien liée qu'elle soit, ne tenant à rien, ne conduira qu'au mensonge. Or comment parvenir à cette assurance?

III. Je conviendrai bien, en premier lieu, que la déposition d'un grand nombre de témoins oculaires ne peut avoir que la vérité pour centre : je me le suis démontré (*première section*) à moi-même, il n'y a qu'un instant; mais je demande si cette tradition, dont je touche actuellement un des bouts, peut me conduire infailliblement à ce cercle de témoignages rendus par une foule de témoins oculaires, sur un fait public et intéressant (car ce n'est que de celui-là que j'entends parler). Pour m'en instruire, voici les réflexions que je forme à ce sujet.

Plusieurs de ceux qui ont vécu du temps que ce fait est arrivé, et qui, l'ayant appris de la bouche des témoins oculaires, ne peuvent en douter, passent dans l'âge suivant, et portent avec eux cette *certitude*. Ils racontent ce fait à ceux de ce deuxième âge, qui peuvent faire le même raisonnement que firent ces contemporains, lorsqu'ils examinèrent s'ils devoient ajouter foi aux témoins oculaires qui les leur rapportoient. Tous ces témoins, peuvent-ils se dire, étant contemporains d'un tel fait, n'ont

pu être trompés sur ce fait; mais peut-être ont-ils voulu nous tromper : c'est ce qu'il faut examiner, dira quelqu'un des hommes de ce deuxième âge, ainsi nommé relativement au fait en question. J'observe d'abord, doit-il se dire à lui-même, que le complot de ces contemporains, pour nous en imposer, auroit trouvé mille obstacles dans la diversité de passions, de préjugés et d'intérêts qui partagent l'esprit des peuples et des particuliers d'une même nation. Les hommes du deuxième âge s'assureront, en un mot, que les contemporains ne leur en imposent pas, comme ceux-ci s'étoient assurés de la fidélité des témoins oculaires. Car partout où l'on suppose une grande multitude d'hommes, on trouvera une diversité prodigieuse de génies et de caractères, de passions et d'intérêts. Une chose en quoi tous les siècles sont uniformes, c'est cette variété qui règne entre les hommes du même temps, ce qui suffit pour ce que nous demandons, et pour assurer ceux du deuxième âge, que les contemporains n'ont pu convenir entre eux pour leur en imposer. Or, ceux du troisième âge pourront faire, par rapport à ceux du deuxième âge, qui leur rapporteront ce fait, le même raisonnement que ceux-ci ont fait par rapport aux contemporains qui le leur ont appris; ainsi, on traversera facilement tous les siècles.

IV. Pour nous convaincre de plus en plus combien est pur le canal d'une tradition qui nous

transmet un événement public et éclatant (car je conviens d'ailleurs que sur un fait secret et nullement intéressant, une tradition ancienne et étendue peut être fausse), ce seul raisonnement doit nous suffire : c'est qu'il est impossible d'assigner, dans cette longue suite d'âges, un temps où ce fait auroit pu être supposé et avoir par conséquent une fausse origine. Car, où la trouver, cette source erronée d'une tradition revêtue de pareils caractères? Sera-ce parmi les contemporains? on ne sauroit l'avancer raisonnablement. En effet, quand auroient-ils pu tramer le complot d'en imposer aux âges suivants sur ce fait. Qu'on y prenne garde; on passe d'une manière insensible d'un siècle à l'autre, les âges se succèdent sans qu'on puisse s'en apercevoir : si donc, dans le premier âge, il se fait quelque fraude, il faut nécessairement que le deuxième âge en soit instruit; la raison de cela, c'est qu'un grand nombre de ceux qui composent le premier âge entrent dans la composition du deuxième âge, et de plusieurs autres suivants, et que presque tous ceux du deuxième âge ont vu ceux du premier; par conséquent plusieurs de ceux qui seroient complices de la fraude forment le deuxième âge. Or on ne sauroit prétendre que ces hommes, qu'on suppose être en grand nombre, et en même temps être gouvernés par des passions différentes, s'accorderont tous, les uns à débiter le même mensonge, les autres à taire la fraude à

ceux qui sont seulement du deuxième âge. Si quelques-uns des hommes du premier âge, mais contemporains de ceux du deuxième, se plaisent à entretenir chez eux l'illusion, croit-on que tous les autres ne réclameront pas? Il faudroit, pour cela, supposer qu'un même intérêt les réunît tous pour le même mensonge (*chap.* VI, II). Or il est certain qu'un grand nombre d'hommes ne sauroit avoir le même intérêt à déguiser la vérité; donc il n'est pas possible que la fraude du premier âge passe d'une voix unanime dans le deuxième sans éprouver aucune contradition. Or si le deuxième âge est instruit de la fraude, il en instruira le troisième, et ainsi de suite dans toute l'étendue des siècles. Dès là qu'aucune barrière ne sépare les âges les uns des autres, il faut nécessairement qu'ils se la transmettent tour-à-tour. Nul âge ne sera donc la dupe des autres, et par conséquent nulle fausse tradition ne pourra s'établir sur un fait public et éclatant.

Il n'y a pas de point fixe dans le temps qui ne renferme pour le moins soixante ou quatre-vingt générations à la fois, à commencer depuis la première enfance jusqu'à la vieillesse la plus avancée. Or ce mélange perpétuel de tant de générations enchaînées les unes dans les autres, rend la fraude impossible sur un événement public et intéressant. En effet, que l'on suppose pour un instant, comme une chose qui ne soit pas aussi impraticable qu'elle

l'est réellement, que tous les hommes dont l'âge est le plus avancé forment le complot d'en imposer à la postérité, s'appuyant sur ce qu'il n'y auroit plus personne qui pût réclamer contre ce qu'ils oseroient inventer. Dans cette supposition même, qui est certainement la plus avantageuse qu'on puisse faire, l'imposture ne sauroit si bien se cacher qu'elle ne fût dévoilée; car les hommes qui composent les générations qui les suivent immédiatement, pourroient leur dire : Nous avons vécu longtemps avec vos contemporains, et voilà pourtant la première fois que nous entendons parler de ce fait; il est trop intéressant, et il doit avoir fait trop de bruit pour que nous n'en ayons pas été instruits plus tôt. Et s'ils ajoutoient à cela qu'on n'aperçoit aucune des suites qu'auroit dû entraîner ce fait, sans parler ici de plusieurs autres réflexions semblables, seroit-il possible que le mensonge ne fût pas découvert, et ces vieillards pourroient-ils espérer de persuader les autres hommes de ce mensonge qu'ils auroient inventé ? Or tous les âges se ressemblent du côté du nombre des générations ; on ne peut donc en supposer aucun où la fraude puisse prendre. Mais si la fraude ne peut s'établir dans aucun des âges qui composent la tradition, il s'ensuit que tout fait qu'elle nous amènera, pourvu qu'il soit public et intéressant, nous sera transmis dans toute sa pureté.

V. Me voilà donc certain que les contemporains

d'un fait n'ont pu ni en imposer sur sa réalité aux âges suivants, ni être dupés eux-mêmes sur cela par les témoins oculaires. En effet, nous ne saurions trop insister là-dessus.

Je regarde la tradition comme une chaîne dont les anneaux sont d'égale force, et au moyen de laquelle, lorsque j'en saisis le dernier chaînon, je tiens à un point fixe qui est la vérité, de toute la force dont le premier chaînon tient lui-même à ce point fixe. Voici sur cela quelle est ma preuve : la déposition des témoins oculaires est le premier chaînon, celui des contemporains est le second, ceux qui viennent immédiatement après forment le troisième par leur témoignage, et ainsi de suite, en descendant jusqu'au dernier, que je saisis. Si le témoignage des contemporains est d'une force égale à celui des témoins oculaires, il en sera de même de tous ceux qui se suivront, et qui, par leur étroit entrelacement, formeront cette chaîne continue de tradition. S'il y avoit quelque décroissement dans cette gradation de témoignages qui naissent les uns des autres, cette raison auroit aussi lieu par rapport au témoignage des contemporains considéré relativement à celui des témoins oculaires, puisque l'un des deux est fondé sur l'autre. Or, que le témoignage des contemporains ait, par rapport à moi, autant de force que celui des témoins oculaires, c'est une chose dont je ne puis douter. Je serois aussi certain que Henri IV a fait

la conquête de la France, quand même je ne le saurois que des contemporains, de ceux qui ont pu voir ce bon roi, que je le suis que son trône a été occupé par Louis XIV, quoique ce fait me soit attesté par des témoins oculaires, et en voici la raison : c'est qu'il n'est pas moins impossible que des hommes se réunissent tous malgré la distance des lieux, la différence des esprits, la variété des passions, le choc des intérêts, la diversité des religions, à soutenir une même fausseté, qu'il ne l'est que plusieurs personnes s'imaginent voir un fait que pourtant elles ne voient pas. Les hommes peuvent bien mentir, comme je l'ai déjà dit, mais ils ne sauroient le faire tous de la même manière. Ce seroit exiger que plusieurs personnes qui écriroient sur les mêmes sujets, pensassent et s'exprimassent de la même façon. Que mille auteurs traitent la même matière, ils le feront tous différemment, chacun selon le tour d'esprit qui lui est propre; on les distinguera toujours à l'air, au tour, au coloris de leurs pensées. Comme tous les hommes ont un même fonds d'idées, ils pourront rencontrer sur leur route les mêmes vérités, mais chacun d'eux les voyant d'une manière qui lui est propre, vous les représentera sous un jour différent. Si la variété des esprits suffit pour mettre tant de différence dans les écrits qui roulent sur les mêmes matières, croyons que la diversité des passions n'en mettra pas moins dans les erreurs sur les faits.

VI. Il paroît, par ce que j'ai dit jusqu'ici, qu'on doit raisonner sur la tradition comme sur les témoins oculaires. Un fait transmis par une seule ligne traditionnelle ne mérite pas plus notre foi que la déposition d'un seul témoin oculaire; car une ligne traditionnelle ne représente qu'un témoin oculaire; elle ne peut donc équivaloir qu'à un seul témoin. Par où, en effet, pourrois-je m'assurer d'un fait qui ne me seroit transmis que par une seule ligne traditionnelle ? ce ne seroit qu'en examinant la probité et la sincérité des hommes qui composeroient cette ligne; discussion, comme je l'ai déjà dit, très difficile, qui expose à mille erreurs, et qui ne produira jamais qu'une simple probabilité. Mais si un fait, comme une source abondante, forme différents canaux, je puis facilement m'assurer de sa réalité. Ici je me sers de la règle que suivent les esprits, comme je m'en suis servi pour les témoins oculaires. Je combine les différents témoignages de chaque personne qui représente la ligne : leurs mœurs différentes, leurs passions opposées, leurs intérêts divers, me démontrent qu'il n'y a point eu de collusion entre elles pour m'en imposer. Cet examen me suffit, parce que, par là, je suis assuré qu'elles tiennent le fait qu'elles me rapportent de celui qui les précède immédiatement dans leur ligne. Si je puis donc, au moyen des ouvrages qui me restent des différents âges, remonter jusqu'à l'événement sur le

même nombre de lignes traditionnelles, je ne saurois douter de la réalité du fait auquel toutes ces lignes m'ont conduit, parce que je ferai toujours le même raisonnement sur tous les hommes qui représentent leur ligne, dans quelque point du temps que je la prenne.

VII. Mais, n'y a-t-il pas dans le monde, pourrois-je me dire à moi-même, tant de fausses traditions, qu'elles suffisent pour renverser toutes ces preuves. Je ne parle pas de ces fables dont la plupart des nobles flattent leur orgueil ; étant renfermées dans une seule famille, il n'est presque personne qui ne soit assez sage pour les rejeter ; mais je veux parler de ces faits qui nous sont transmis par un grand nombre de lignes traditionnelles et dont on reconnoît pourtant la fausseté. Telles sont, par exemple, les fabuleuses dynasties des Égyptiens, les histoires des dieux et demi-dieux des Grecs ; tel est le conte de la louve qui avoit nourri Rémus et Romulus ; telle est, chez les dévots musulmans, l'histoire du Koran, composé par Dieu même, ou celle du voyage que fit Mahomet, en une seule nuit, dans toutes les planètes, et des belles choses que le prophète eut le temps d'y voir. Tel est encore le fameux fait de la papesse Jeanne, qu'on a cru presqu'universellement, pendant très long-temps, quoiqu'il fût très récent : si on avait pu lui donner deux mille ans d'antiquité, qui est-ce qui auroit osé seulement l'exami-

ner ? Tous ces faits suffisent pour faire voir que l'erreur peut nous venir par plusieurs lignes traditionnelles. On ne sauroit donc en faire un caractère de vérité pour les faits qui nous sont transmis.

Je ne vois pas que cette difficulté que je viens de me proposer, rende inutile ce que nous avons dit ; elle n'attaque nullement les preuves que j'ai rapportées, parce qu'elle ne les prend qu'en partie. J'avoue qu'un fait, quoique faux, peut m'être attesté par un grand nombre de personnes qui représenteront différentes lignes traditionnelles; mais voici la différence que je mets entre l'erreur et la vérité ; celle-ci, dans quelque point du temps que vous la preniez, se soutient, elle est toujours défendue par un grand nombre de lignes traditionnelles qui la mettent à l'abri du pyrrhonisme, et qui vous conduisent dans des sentiers clairs jusqu'au fait même. Au contraire, les lignes qui nous transmettent une erreur, sont toujours couvertes d'un certain voile qui les fait aisément reconnoître. Plus vous les suivez en remontant, et plus leur nombre diminue; et, ce qui est le caractère de l'erreur, vous en atteignez le bout sans que vous soyez arrivé au fait qu'elles vous transmettent. Quel fait que les dynasties des Égyptiens ! Elles remontoient à plusieurs milliers d'années; mais il s'en faut bien que les lignes traditionnelles les conduisent jusque là. Ce n'est point un fait que l'on objecte, mais une opinion à laquelle l'orgueil des Égyptiens avoit

donné naissance. Il ne faut pas confondre ce que nous appelons *fait*, et dont nous parlons ici, avec ce que les différentes nations croient sur leur origine. Il ne faut qu'un savant, quelquefois un visionnaire, qui prétende, après bien des recherches, avoir découvert les vrais fondateurs d'une monarchie ou d'une république, pour que tout un pays y ajoute foi, surtout si cette origine flatte quelqu'une des passions des peuples que cela intéresse; mais alors c'est la découverte d'un savant ou la rêverie d'un visionnaire, et non un fait. Cela sera toujours problématique, à moins que ce savant ne trouve le moyen de rejoindre tous les différents fils de la tradition, par la découverte de certaines histoires ou de quelques inscriptions qui feront parler une infinité de monuments qui, avant cela, ne nous disoient rien. Aucun des faits qu'on cite n'a la principale condition que je demande; savoir, un grand nombre de lignes traditionnelles qui nous les transmettent, en sorte qu'en remontant, au moins par la plus grande partie de ces lignes, nous puissions arriver au fait. Quels sont les témoins oculaires qui ont déposé pour le fait de Rémus et de Romulus? Y en a-t-il un grand nombre? et ce fait nous a-t-il été transmis sur des lignes fermes, si je puis me servir de ce terme? On sait assez que tous ceux qui en ont parlé l'ont fait d'une manière douteuse: qu'on voie si les Romains ne croyoient pas différemment les actions des Scipions. C'étoit donc

plutôt une opinion chez eux qu'un fait. On a tant écrit sur la papesse Jeanne, qu'il seroit plus que superflu de m'y arrêter; il me suffit d'observer que cette fable doit plutôt son origine à l'esprit de parti qu'à des lignes traditionnelles. Et qui est-ce qui a pu y croire? On peut dire au moins que si ce fait a été transmis comme vrai, il a été en même temps transmis comme faux; de sorte qu'il n'y a qu'une crédulité à toute épreuve qui ait pu faire donner dans une pareille absurdité.

Je voudrois savoir maintenant sur quelle preuve j'ai regardé les dynasties des Égyptiens comme fabuleuses, ainsi que tous les autres faits que j'ai cités; car il faut que je puisse me transporter dans le temps où ces différentes erreurs occupoient l'esprit des peuples; il faut que je me rende, pour ainsi dire, leur contemporain, afin que, partant de ce point avec eux, je puisse voir qu'ils suivent un chemin qui les conduit infailliblement à l'erreur, et que toutes leurs traditions sont fausses. Or, il est impossible d'y parvenir sans le secours de la tradition; bien plus même, il est impossible de faire cet examen et de porter ce jugement, si je n'ai aucune règle par laquelle je puisse discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Que j'examine donc la raison qui fait que je prends tous ces faits pour apocryphes, et il se trouvera que, sans le vouloir, j'établirai ce que je prétendois attaquer. Convenons d'ailleurs qu'on ne sauroit citer

un fait qui, dans son origine, se trouve revêtu des caractères que nous avons assignés, qui soit transmis à la postérité sur plusieurs lignes collatérales, lesquelles commenceront au fait même, et qui cependant se trouve faux.

VIII. Mais la durée des temps n'obscurcit-elle pas, n'efface-t-elle pas en quelque sorte ces caractères frappants qui nous assurent de la vérité d'un fait, lorsque nous sommes voisins du temps où il est arrivé? Non, sans doute, si d'ailleurs le fait est tel qu'on se soit empressé de nous le transmettre; car il ne s'agit pas ici de ceux que la nuit du temps a comme enveloppés, soit par les révolutions des différents peuples, soit parce qu'on les a négligés, et qu'en un mot on les a laissés tomber dans une sorte d'oubli; mais seulement de ceux qui nous ont été transmis avec les conditions que nous avons expliquées, et comme autant de faits non équivoques. Or, la certitude de ceux-ci ne s'affoiblit pas, comme le prouve évidemment ce que nous avons dejà dit sur le mélange des générations (*Voy.* IV), et sur le passage insensible qui se fait d'un âge à l'autre. Nous sommes aussi convaincus actuellement de l'existence de ces deux conquérants, César et Alexandre, qu'on l'étoit il y a quatre cents ans: et la raison en est bien simple, c'est que nous avons les mêmes preuves de ces faits qu'on en avoit en ce temps-là. La succession qui se fait dans les différentes générations de tous les siè-

cles, ressemble à celle du corps humain, qui possède toujours la même essence, la même forme, quoique la matière qui le compose à chaque instant se dissipe en partie, et à chaque instant soit renouvelée par celle qui prend sa place. Un homme est toujours un tel homme, quelque changement imperceptible qui se soit fait dans la substance de son corps, parce qu'il n'éprouve point tout à la fois de changement total ; de même les différentes générations qui se succèdent, doivent être regardées comme étant les mêmes, parce que le passage des unes aux autres est imperceptible; c'est toujours la même société d'hommes qui conserve la mémoire de certains faits, comme un homme est aussi certain dans sa vieillesse de ce qu'il a vu d'éclatant dans sa jeunesse, qu'il l'étoit deux ou trois ans après cette action. Ainsi il n'y a pas plus de différence entre les hommes qui forment la société de tel et tel temps, qu'il n'y en a entre une personne âgée de vingt ans, et cette même personne âgée de soixante : par conséquent le témoignage de différentes générations est aussi digne de foi et ne perd pas plus de sa force que celui d'un homme qui, à vingt ans, raconteroit un fait qu'il vient de voir, et à soixante le même fait qu'il auroit vu quarante ans auparavant.

Si cependant on m'assuroit que l'impression que fait un événement sur les esprits, est d'autant plus vive et plus profonde que le fait est plus récent,

on n'avanceroit rien en cela qui ne fût exactement vrai. Qui ne sait qu'on est bien moins touché de ce qui se passe en récit, que de ce qui est exposé par la scène aux yeux des spectateurs? L'homme que son imagination servira le mieux à aider les acteurs à le tromper sur la réalité de l'action qu'on lui représente, sera le plus touché et le plus vivement ému. La sanglante journée de la Saint-Barthélemi, ainsi que l'assassinat d'un de nos meilleurs rois, ne fait pas à beaucoup près sur nous la même impression que ces deux événements firent sur nos ancêtres. Tout ce qui n'est que de sentiment passe avec l'objet qui l'excite; et, s'il lui survit, c'est toujours en s'affoiblissant jusqu'à ce qu'il vienne à s'épuiser tout entier. Mais pour la conviction qui naît de la force des preuves, elle subsiste universellement. Un fait bien prouvé passe à travers l'espace immense des siècles, sans que la conviction perde l'empire qu'elle a sur notre esprit, quelque décroissement qu'éprouve la chose même, dans l'impression qu'elle fait sur le cœur; nous sommes en effet aussi certains du meurtre d'Henri-le-Grand que l'étoient ceux qui vivoient en ce temps-là; mais nous n'en sommes pas si touchés.

SECTION TROISIÈME.

De l'histoire.

I. Ce que nous venons de dire en faveur de la tradition, ne doit pas nous empêcher d'avouer que nous saurions fort peu de faits si nous n'étions instruits que par elle, parce que cette espèce de tradition ne peut être fidèle dépositaire que lorsqu'un événement est assez important pour faire dans l'esprit de profondes impressions, et qu'il est assez simple pour s'y conserver aisément. Ce n'est pas que sur un événement chargé de circonstances essentielles au fait même, que nous supposerons d'abord peu intéressant, elle puisse nous induire en erreur; car alors le peu d'accord qu'on trouveroit dans les témoignages nous en mettroit à couvert; la tradition, lorsqu'elle est seule, peut nous apprendre des faits simples et éclatants; et si elle nous instruit d'un fait de concert avec l'histoire, elle sert à le confirmer; tandis que celle-ci fixe la mémoire des hommes, et conserve jusqu'au plus petit détail, qui, sans elle, nous échapperoit. C'est le second canal propre à transmettre les faits, et que nous allons maintenant examiner.

II. 1. L'histoire est un assemblage de plusieurs

faits liés ensemble par une narration suivie. La première réflexion qui se présente, lorsqu'on fait bien attention aux différents degrés d'autorité qu'on doit lui donner, c'est que des historiens qui rapportent un fait arrivé dans l'âge même où ils ont fait paroître leurs écrits, étoient alors environnés de témoins oculaires et contemporains qui auroient pu les démentir facilement, s'ils avoient altéré la vérité. Or il est certain qu'un historien ne sauroit en imposer à de pareils témoins. Si quelqu'un faisoit paroître aujourd'hui une histoire remplie de faits éclatants et intéressants, arrivés de nos jours, et dont personne n'eût entendu parler avant cette histoire, pensons-nous qu'elle passât à la postérité sans contradiction ? Le mépris dans lequel elle tomberoit, suffiroit seul pour préserver la postérité des impostures qu'elle contiendroit.

2. L'histoire a de grands avantages, même sur les témoins oculaires : qu'un seul témoin m'apprenne un fait ; quelque connoissance que j'aie de ce témoin, comme elle ne sera jamais entière, ce fait ne deviendra pour moi que plus ou moins probable ; je n'en serai assuré que lorsque plusieurs témoins déposeront en sa faveur, et que je pourrai, comme je l'ai dit, combiner ensemble leurs passions et leurs intérêts. L'histoire me fait marcher d'un pas plus assuré, lorsqu'elle me rapporte un fait éclatant et intéressant. Ce n'est pas l'historien

seul qui me l'atteste, mais une infinité de témoins qui se joignent à lui ; en effet, l'histoire parle à tout son siècle : ce n'est pas toujours pour apprendre les faits intéressants que la plupart des contemporains la lisent, puisque plusieurs d'entre eux en sont suffisamment instruits, et que quelques-uns même les ont fait naître, ou du moins, y ont eu part; c'est pour admirer la liaison des faits, la profondeur des réflexions, le coloris des portraits, et surtout son exactitude. Les histoires de Maimbourg sont moins tombées dans le mépris par la longueur de leurs périodes, que par leur peu de fidélité. Un historien ne sauroit donc en imposer à la postérité, que son siècle ne s'entende, pour ainsi dire, avec lui. Or quelle apparence ? Ce complot n'est-il pas aussi chimérique que celui de plusieurs témoins oculaires ? C'est précisément la même chose. Je trouve donc les mêmes combinaisons à faire avec un seul historien qui me rapporte un fait intéressant, que si plusieurs témoins oculaires me l'attestoient.

Si plusieurs personnes, pendant les guerres d'Hanovre, étoient arrivées dans une ville neutre, à Liége, par exemple, et qu'elles eussent vu une foule d'officiers anglois, allemands et hollandois, tous pêle-mêle, confondus ensemble : si, à leur approche, elles avoient demandé chacun à leur voisin de quoi on parloit, et qu'un officier françois leur eût répondu : On parle de la victoire

que nous remportâmes hier sur les ennemis, où les Anglois, surtout, furent entièrement défaits; ce fait sera sans doute probable pour ces étrangers qui arrivent; mais ils n'en seront absolument assurés que lorsque plusieurs officiers se seront joints ensemble pour le leur confirmer. Si, au contraire, à leur arrivée, un officier françois, élevant la voix de façon à se faire entendre de fort loin, leur apprend cette nouvelle avec de grandes démonstrations de joie, ce fait deviendra pour eux certain; ils ne sauroient en douter, parce que les Anglois, les Allemands et les Hollandois qui sont présents, déposent en faveur de ce fait, dès qu'ils ne réclament en aucune manière. Or, c'est ce que fait un historien; lorsqu'il écrit, il élève la voix, et se fait entendre de tout son siècle, qui dispose en faveur de ce qu'il raconte d'intéressant, s'il ne réclame pas : ce n'est pas un seul homme qui parle à l'oreille d'un autre, et qui peut le tromper; c'est un homme qui parle au monde entier, et qui ne sauroit, par conséquent, nous tromper. Le silence de tous les hommes, dans cette circonstance, les fait parler comme cet historien : il n'est pas nécessaire que ceux qui sont intéressés à ne pas écrire un fait et même à ce qu'on ne le croie pas, avouent qu'on doit y ajouter foi, et déposent formellement en sa faveur; il suffit qu'ils ne disent rien, et ne laissent rien qui puisse prouver la fausseté de ce fait : car, si je ne vois que des raisonnements con-

tre un fait, quand on auroit pu dire ou laisser des preuves invincibles de l'imposture, je dois invariablement m'en tenir à l'historien qui me l'atteste. Et croit-on, pour en revenir à l'exemple que j'ai déjà cité, que ces étrangers se fussent contentés des discours vagues des Anglois sur la supériorité de leur nation comparée avec la nôtre, pour ne pas ajouter foi à la nouvelle que leur disoit, d'une voix élevée et ferme, l'officier françois, qui paroissoit bien ne pas craindre de contradicteurs? Non, sans doute, ils auroient trouvé ces discours déplacés, et leur auroient demandé si ce que disoit ce François étoit vrai ou faux; qu'il ne falloit que cela dans le moment.

3. Puisqu'un seul historien est d'un si grand poids sur des faits intéressants, que dois-je penser, lorsque plusieurs historiens nous rapportent les mêmes faits? Pourrai-je croire que plusieurs personnes se soient donné le mot pour attester un même mensonge, et se faire mépriser de leurs contemporains? Ici je pourrai combiner et les historiens ensemble, et ces mêmes historiens avec les contemporains dont j'ai les ouvrages entre les mains, et qui n'ont pas réclamé lorsqu'ils auroient dû le faire.

III. 1. Mais qui m'assurera, pourroit-on dire, que ces histoires qu'on me met en main, ne sont pas supposées, et qu'elles appartiennent véritablement aux auteurs à qui on les attribue? Ne sait-on pas

que l'imposture s'est occupée dans tous les temps à forger des monuments, à fabriquer des écrits sous d'anciens noms, pour colorer, par cet artifice, d'une apparence d'antiquité, aux yeux d'un peuple idiot et imbécille, les traditions les plus fausses et les plus modernes.

2. Tous ces reproches que l'on fait contre la supposition des livres sont vrais; on en a sans doute supposé beaucoup. La critique sévère et éclairée des derniers temps a découvert l'imposture, et, à travers les rides antiques dont on affectoit de les défigurer, elle a aperçu cet air de jeunesse qui les a trahis : mais en faisant disparoître plusieurs ouvrages apocryphes, et en les précipitant dans l'oubli, elle a confirmé dans leur antique possession ceux qui sont légitimes, et a répandu sur eux un nouveau jour. Si d'une main elle a renversé, on peut dire que de l'autre elle a bâti. A la lueur de son flambeau, nous pouvons pénétrer jusque dans les sombres profondeurs de l'antiquité, et discerner par ses propres règles les ouvrages supposés d'avec les ouvrages authentiques (1). Quelle règle nous donne-t-elle pour cela ?

(1) § 3. On peut lire, à ce sujet, l'*Ars critica* de M. Leclerc, 2me vol., 3me partie; M. Launoy, *De Arg. negat.*, etc.; *Corsini*, *Institut. philosoph.*, tom. I, 4me part., chap. XI et XII.

3. 1° Si un ouvrage n'a pas été cité par les contemporains de celui dont il porte le nom (1), qu'on n'y aperçoive pas même son caractère (2),

---

(1) Cette règle de critique est celle que M. Launoy s'est attaché à développer dans l'ouvrage que nous venons de citer. On sait assez de quel secours elle a été pour distinguer les livres supposés; mais il faut avouer que rien ne demande plus de ménagement que ce genre d'argument dont on a même abusé quelquefois. En effet, ne peut-il pas arriver qu'un ouvrage, qui aura d'ailleurs tous les caractères de vérité que l'on peut désirer, n'ait été cité néanmoins par aucun auteur contemporain, comme on l'a observé de Phèdre même et de Quinte-Curce, ou que ceux qui en ont fait mention ne soient pas venus jusqu'à nous? Plutarque nous apprend qu'il y a eu près de trois cents écrivains qui ont décrit la bataille de Marathon, quoiqu'il nous en reste à peine sept où l'on retrouve cet événement si célèbre; mais, en supposant qu'il nous reste des auteurs contemporains qui auraient pu citer cet ouvrage, ou du moins quelque fait intéressant que nous y trouvons renfermé, il faudra toujours examiner: 1° si tel ou tel auteur est entré dans un assez grand détail pour cela; si son plan, si la manière dont il a écrit semblaient l'exiger; si même l'ouvrage en question n'a pas pu échapper à sa connoissance; 2° s'il n'avoit pas quelque intérêt à ne faire aucune mention de l'ouvrage qui nous est transmis, ou du fait qui y est rapporté. Sans l'examen de toutes ces circonstances, l'argument négatif ne suffit pas, et l'on doit même y joindre communément les autres réflexions qui sont comprises dans la première régle ci-dessus.

(2) C'est-à-dire la façon de penser, de s'exprimer, en un mot tout ce qui caractérise un auteur. C'est ainsi que Varron distinguoit les véritables comédies de Plaute, par la connoissnace qu'il avoit de son style, et du jeu qui étoit propre à ce poëte.

et qu'on ait eu quelqu'intérêt, soit réel, soit apparent, à sa supposition, il doit alors nous paroître suspect; ainsi, un Artapan, un Mercure Trismégiste, et quelques autres auteurs de cette trempe, cités par Josephe, Eusèbe, et par George Syncelle, ne portent pas le caractère de païens, et dès-là ils portent sur leur front leur propre condamnation. On a eu le même intérêt à les supposer, qu'à supposer Aristée et les Sybilles, lesquelles, pour me servir des termes d'un homme d'esprit, ont parlé si clairement des mystères du christianisme, que les prophètes des Hébreux, en comparaison d'elles, n'y entendoient rien.

4. 2° Un ouvrage porte avec lui les marques de sa supposition, lorsqu'on n'y voit pas empreint le caractère du siècle où il passe pour avoir été écrit. Quelque différence qu'il y ait dans tous les esprits qui composent un même siècle, on peut dire néanmoins qu'ils ont quelque chose de plus propre que les esprits des autres siècles, dans l'air;

De même encore on prouve que le livre sur *la Consolation*, composé par Sigonius, et qu'il avoit fait paroître sous le nom de Cicéron, est apocryphe, parce qu'avec tout le soin qu'il a pris pour bien imiter le style et l'élégance de l'orateur romain, on trouve néanmoins dans cet ouvrage quelque différence, qui, quoique assez légère, suffit pour faire juger qu'il n'est pas réellement de Cicéron. Voy. *Corsini*, tom. I, chap. XI, § 15.

dans le tour, dans le coloris de la pensée, dans certaines comparaisons dont on se sert plus fréquemment, et dans mille autres petites choses qu'on remarque aisément lorsqu'on examine de près les ouvrages.

5. 3o Une autre marque de supposition, c'est quand un livre fait allusion à des usages qui n'étoient pas encore connus au temps où l'on dit qu'il a été écrit, ou qu'on y remarque quelques traits de systèmes postérieurement inventés, quoique cachés, et, pour ainsi dire, déguisés sous un style plus ancien. Ainsi, tous les ouvrages de Mercure Trismégiste (je ne parle pas de ceux qui furent supposés par les chrétiens, j'en ai fait mention plus haut; mais de ceux qui le furent par les païens eux-mêmes, pour se défendre contre les attaques de ces premiers), ces ouvrages, dis-je, par cela même qu'ils sont teints de la doctrine subtile et raffinée des Grecs, ne sont pas authentiques.

6. S'il est des marques auxquelles une critique judicieuse reconnoît la supposition de certains ouvrages, il en est d'autres aussi qui lui servent, pour ainsi dire, de boussole, et qui la guident dans le discernement de ceux qui sont réellement authentiques. En effet, comment pouvoir soupçonner qu'un livre a été supposé, lorsque nous le voyons cité par d'anciens écrivains, et fondé sur une chaîne non interrompue de témoins conformes les uns aux autres, surtout si cette chaîne com-

mence au temps où l'on dit que ce livre a été écrit, et ne finit qu'à nous ? Il y a, outre cela, des ouvrages qui tiennent à tant de choses, qu'il seroit fou de douter de leur authenticité : tels sont ceux qui intéressent plusieurs royaumes, des nations entières, le monde même, et qui dès lors ne sauroient être supposés; les uns contiennent les annales d'une nation et ses titres; les autres ses lois et ses coutumes, ou enfin, d'autres objets semblables sur lesquels il n'y a personne qui n'ait les yeux ouverts. Allons plus loin : en quel temps voudroit-on qu'on pût supposer une histoire qui contiendroit des faits très intéressants, mais apocryphes? Ce n'est pas sans doute du vivant de l'auteur à qui on l'attribue, et qui démasqueroit la fourbe; et si l'on veut qu'une telle imposture puisse ne lui être pas connue (ce qui, comme on voit, est presqu'impossible), tout le monde ne s'inscriroit-il pas en faux contre les faits que cette histoire contiendroit? Nous avons démontré plus haut (*sect.* 3, II) qu'un historien ne sauroit en imposer à son siècle; ainsi, un imposteur, sous quelque nom qu'il mette son histoire, ne sauroit induire en erreur les témoins oculaires où contemporains; sa fourberie passeroit à la postérité. Il faut donc que l'on dise que long-temps après la mort de l'auteur prétendu, on lui a supposé cette histoire. Il sera nécessaire pour cela qu'on dise aussi que cette histoire a été long-temps inconnue,

auquel cas elle devient suspecte, si elle contient des faits intéressants, et qu'elle soit l'unique qui les rapporte; car si les mêmes faits qu'elle rapporte sont contenus dans d'autres histoires, la supposition est dès lors inutile. Je n'imagine pas qu'on prétende qu'il soit possible de persuader à tous les hommes qu'ils ont vu ce livre-là de tous temps, et qu'il ne paroît pas nouvellement. Ne sait-on pas avec quelle exactitude on examine un manuscrit nouvellement découvert, quoique ce manuscrit ne soit souvent qu'une copie de plusieurs autres qu'on a déjà? Que feroit-on, s'il étoit unique dans son genre? Il n'est donc pas possible de fixer un temps où certains livres, trop intéressants par leur nature, aient pu être supposés.

IV. 1. Ce n'est pas tout, pourroit-on objecter encore : il ne suffit pas qu'on puisse s'assurer de l'authenticité d'un livre, il faut de plus qu'on soit certain qu'il est parvenu jusqu'à nous sans altération. Or qui me garantira que l'histoire dont on se sert pour prouver tel fait, soit venue jusqu'à moi dans toute sa pureté? la diversité des manuscrits ne semble-t-elle pas nous indiquer les changements qui lui sont arrivés? Après cela, quel fond dois-je faire sur les faits que cette histoire me rapporte.

2. Disons-le cependant, il n'y a guère que la longueur des temps et la multiplicité des copies qui puissent occasioner de l'altération dans les manuscrits. Or ce qui procure le mal nous donne

en même temps le remède. Car s'il y a une infinité de manuscrits, il est évident que tout ce qui leur est commun, c'est-à-dire ce en quoi ils s'accordent, est le texte original. Je ne pourrai donc refuser d'ajouter foi à tout ce que ces manuscrits rapporteront d'un concert unanime; sur les variantes, je suis libre, et rien ne m'oblige de me conformer à tel manuscrit plutôt qu'à tel autre, dès qu'ils ont tous les deux la même autorité. Prétendrois-je qu'un fourbe peut altérer tous les manuscrits? il faudroit pour cela pouvoir marquer l'époque de cette altération. Mais peut-être que personne ne se sera aperçu de la fraude? Quelle apparence, surtout si ce livre est extrêmement répandu, s'il intéresse des nations entières, s'il contient leurs lois, leurs priviléges; s'il se trouve la règle de leur conduite, comme le Code, le Digeste et d'autres livres semblables, ou bien enfin si, par le goût exquis qui y règne, il fait les délices des honnêtes gens! Seroit-il possible à un homme, quelque puissance qu'on lui suppose, de défigurer les vers de Virgile, ou de changer les faits intéressants de l'histoire romaine que nous lisons dans Tite-Live et dans les autres historiens? Fût-on assez adroit pour altérer en secret toutes les éditions et tous les manuscrits, ce qui est impossible, on decouvriroit toujours l'imposture, parce qu'il faudroit de plus altérer toutes les mémoires. Ici la tradition défendroit la véritable his-

toire : on ne sauroit tout d'un coup faire changer les hommes de croyance sur certains faits. Il faudroit de plus renverser tous les monuments qui peuvent servir de leur côté à en assurer la vérité. Ajoutons, en un mot, que dans le fait on ne pourroit pas citer un livre connu et intéressant, qui soit altéré de façon que les différentes copies se contredisent dans les faits qu'elles rapportent, surtout s'ils sont essentiels : tous les manuscrits et toutes les éditions de Virgile, d'Horace ou de Cicéron se ressemblent, à quelque légère différence près.

V. Les règles que la critique nous fournit pour connoître la supposition et l'altération des livres ne suffisent pas, dira quelqu'un, elle doit encore nous en fournir pour nous prémunir contre le mensonge, si ordinaire aux historiens. L'histoire, en effet, que nous regardons comme le registre des événements des siècles passés, n'est le plus souvent rien moins que cela. Au lieu de faits véritables, elle repaît de fables notre folle curiosité. Celle des premiers siècles est couverte de nuages ; ce sont pour nous des terres inconnues, où nous ne pouvons marcher qu'en tremblant. On se tromperoit si l'on croyoit que les histoires qui se rapprochent de nous sont pour cela plus certaines. Les préjugés, l'esprit de parti, la vanité nationale, la différence des religions, l'amour du merveilleux, voilà autant de sources ouvertes, d'où la fable se répand dans les annales de tous les peuples. Les

mêmes faits, les mêmes événements deviennent tout différents, suivant les plumes qui les ont tracés. Le même homme ne se ressemble pas dans les différentes vies qu'on a de lui; il suffit qu'un fait soit avancé par un catholique, pour qu'il soit aussitôt démenti par un luthérien ou par un calviniste. Souvent aussi les historiens, à force de vouloir embellir leur histoire, et y jeter de l'agrément, changent, transforment les faits; en y ajoutant certaines circonstances, ils les défigurent de façon à ne pouvoir pas les reconnoître. Je ne crois pas, après cela, qu'on puisse exiger la foi de personne sur de tels garants.

Il faut convenir qu'on pourroit encore grossir la difficulté de toutes les fausses anecdotes que l'on fait courir, et de toutes les historiettes du temps; mais oseroit-on bien en conclure que tous les faits qu'on lit dans l'histoire romaine soient pour le moins douteux?

Ces passions que l'on objecte sont précisément le plus puissant motif que nous ayons pour ajouter foi à certains faits. Les protestants sont extrêmement envenimés contre Louis XIV. Y en a-t-il un qui, malgré cela, ait osé désavouer le passage du Rhin? Ne sont-ils pas d'accord avec les catholiques sur les victoires les plus signalées de ce prince (1)? Ni les préjugés, ni l'esprit de parti,

(1) Je dis les plus signalées, car pour ces combats où chaque

ni la vanité nationale, n'opèrent rien sur des faits éclatants et intéressants. Les Anglois pourront bien dire qu'ils n'ont pas été secourus à la journée de Fontenoy; la vanité nationale pourra bien leur faire diminuer le prix de la victoire et la compenser, pour ainsi dire, par le nombre; mais ils ne désavoueront pas aujourd'hui que les François ne soient restés victorieux. Il faut donc bien distinguer les faits que l'histoire rapporte d'avec les réflexions de l'historien : celles-ci varient selon ses passions et ses intérêts; ceux-là demeurent invariablement les mêmes. Jamais personne n'a été peint si différemment que l'amiral de Coligny et le duc de Guise : les protestants ont chargé le portrait de celui-ci de mille traits qui ne lui convenoient pas; et les catholiques, de leur côté, ont refusé à celui-là des coups de pinceau qu'il méritoit. Les deux partis se sont pourtant servis des mêmes faits pour les peindre. Car, quoique les calvinistes disent que l'amiral de Coligny étoit plus grand homme

partie s'attribue la victoire, outre que la contradiction qui se rencontre alors dans les témoignages nous tient en garde contre l'erreur, il faut observer qu'ils ne forment assez ordinairement que des faits peu éclatants, et qui ne sont pas de nature à exciter beaucoup d'attention; ajoutons même que, pour peu qu'ils l'excitent, ils ne seront plus transmis comme des victoires assurées, mais comme des combats dont l'issue a été douteuse, et il ne faut en effet que parcourir l'histoire pour reconnoître la vérité de cette remarque.

de guerre que le duc de Guise, ils avouent pourtant que Saint-Quentin, que l'amiral défendoit, fut pris d'assaut, et que lui-même y fut fait prisonnier, au lieu que le duc de Guise sauva Metz contre les efforts d'une armée nombreuse qui l'assiégeoit, animée de plus par la présence de Charles-Quint; mais, selon eux, l'amiral fit plus de coups de maître, plus d'actions de cœur, d'esprit et de vigilance pour défendre Saint-Quentin, que le duc de Guise pour défendre Metz. On voit donc que les deux partis ne se séparent, dans les histoires des siècles contemporains, que lorsqu'il s'agit de raisonner sur les faits, sans que pour cela ils varient sur les faits mêmes, lorsqu'ils ont été publics et frappants. Tacite prête des vues politiques et profondes à ses personnages, où Tite-Live ne verroit rien que de simple et de naturel. Croyez les faits qu'il rapporte, lorsqu'il parle de ce qu'il étoit à portée de bien savoir, et de rendre fidèlement, et examinez sa politique (1). Vous pouvez donc ajouter foi aux faits publics et éclatants que vous lisez dans un auteur contemporain, surtout si ce même fait est rapporté par d'autres historiens du même

---

(1) Il est presque toujours assez aisé de distinguer ce qui est de l'historien d'avec ce qui lui est étranger. Si quelque passion le fait agir, elle se montre pour l'ordinaire, et aussitôt que vous la voyez, elle n'est plus à craindre. Voy. le Discours même de M. L. D. P.

siècle, quoique sur d'autres choses ils ne s'accordent pas. Cette pente qu'ils ont à se contredire les uns les autres vous assure de la vérité des faits sur lesquels ils s'accordent.

Ces historiens, me répondra-t-on, mêlent quelquefois si adroitement les faits avec leurs propres réflexions, auxquelles ils donnent l'air de faits, qu'il est très difficile de les distinguer. Il ne sauroit jamais être difficile de distinguer un fait éclatant et intéressant des propres réflexions de l'historien; et d'abord, ce qui est précisément rapporté de même par plusieurs historiens contemporains est évidemment un fait, parce qu'ils ne sauroient alors faire précisément la même réflexion. Il faut donc que ce en quoi ils se rencontrent ne dépende pas d'eux, et leur soit totalement étranger; il est donc facile de distinguer les faits d'avec les réflexions de l'historien, dès que plusieurs histoires rapportent le même fait. Si vous lisez ce fait dans une seule histoire, consultez la tradition. Si vous en trouvez une qui réunisse les conditions que nous avons désirées, ce qui vous viendra par elle ne sauroit être à l'historien; car il n'auroit pas pu confier à une tradition que nous supposons aussi ancienne, ou plus ancienne que lui, ce qu'il n'aura pensé que de concert avec elle, ou long-temps après elle; consultez enfin les monuments, troisième espèce de tradition propre à faire passer les faits à la postérité.

SECTION QUATRIEME.

Des Monuments.

I. Un fait éclatant et qui intéresse, entraîne toujours des suites après lui; souvent il fait changer la face de toutes les affaires d'un très grand pays; les peuples, jaloux de transmettre ces faits à la postérité, emploient le marbre et l'airain pour en perpétuer la mémoire. On peut dire d'Athènes et de Rome, qu'on y marche encore aujourd'hui sur des monuments qui confirment leur histoire. Cette espèce de tradition prend sa source dans la plus grande antiquité; les peuples, de tous les temps, ont été très attentifs à conserver la mémoire de certains faits; autrefois un monceau de pierres brutes avertissoit qu'en cet endroit il s'étoit passé quelque chose d'intéressant. Après la découverte des arts, on vit élever des colonnes et des pyramides pour immortaliser certaines actions; dans la suite les hiéroglyphes les désignèrent plus particulièrement: l'invention des lettres soulagea la mémoire, et l'aida à porter le poids de tant de faits qui l'auroient enfin accablée. On ne cessa pourtant pas d'ériger des monuments; car les temps où l'on a le plus écrit, sont ceux où l'on a fait les plus beaux monuments de toute espèce. Un événement intéressant, qui fait prendre la plume à un historien.

met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre, en un mot, échauffe le génie de presque tous les artistes. Quelquefois aussi tout ce qui se présente à nos yeux sert à attester une histoire qu'on a entre les mains. Passez en Orient, et prenez la vie de Mahomet; ce que vous verrez et ce que vous lirez vous instruira également de la révolution étonnante qu'a soufferte cette partie du monde; les églises changées en mosquées vous apprendront la nouveauté de la religion mahométane; vous y distinguerez les restes de l'ancien peuple de ceux qui les ont asservis; aux beaux morceaux que vous y trouverez, vous reconnoîtrez aisément que ce pays n'a pas toujours été dans la barbarie où il est plongé; chaque turban, pour ainsi dire, servira à vous confirmer l'histoire de cet imposteur.

II. Il est vrai que les erreurs les plus grossières ont leurs monuments ainsi que les faits les plus avérés, et que le monde entier étoit autrefois rempli de temples, de statues érigées en mémoire de quelque action éclatante des dieux que la superstition adoroit. On pourroit opposer encore certains faits de l'histoire romaine, comme celui d'Attius-Navius, auquel on éleva, sur le lieu même où il avoit fait respecter sa qualité d'augure par les prodiges de son art, une statue dont la tête étoit couverte d'un voile, et qui avoit à ses pieds la pierre et le rasoir dont Navius s'étoit servi pour la

couper, afin que ce monument fît passer le fait à la postérité; tel est encore celui de Curtius. Un gouffre immense s'étant formé par un tremblement de terre, ou par je ne sais quelle autre cause, au milieu de la place publique, ce jeune guerrier crut devoir se sacrifier pour sa patrie, et s'y précipita pour apaiser la colère des dieux; le gouffre se referma à l'instant, et cet endroit a retenu depuis le nom de *lac Curtius*, monument bien propre à le transmettre aux âges suivants.

Pour répondre à ces objections, j'avouerai qu'un monument n'est pas un bon garant de la vérité d'un fait, à moins que, pour en perpétuer le souvenir, il n'ait été érigé dans le temps même où le fait est arrivé; si ce n'est que long-temps après, il perd toute son autorité par rapport à la vérité du fait; tout ce qu'il prouve alors, c'est que du temps où il fut érigé, la créance de cet événement étoit publique; mais comme un fait, quelque autorité qu'il ait, peut avoir pour origine une tradition erronée, il s'ensuit que le monument qu'on a élevé long-temps après ne peut le rendre plus croyable qu'il ne l'étoit alors. Or tels sont les monuments qui remplissoient le monde entier, lorsque les ténèbres du paganisme couvroient toute la face de la terre. Ni l'histoire, ni la tradition, ni ces monuments ne remontoient jusqu'à l'origine des faits qu'ils représentoient; ils n'étoient donc pas propres à prouver la vérité du fait en lui-même, car

le monument ne commence à servir de preuve que du jour qu'il est érigé. L'est-il dans le temps même du fait, sans que tous ceux qui y ont été intéressés réclament en aucune manière? il prouve alors sa réalité, parce qu'on ne sauroit douter que dans cet instant le fait ne passât pour constant et qu'il ne le fût réellement, puisqu'on en a laissé subsister la preuve sans aucune contradiction (*Voy.* 1re *sect.*, II, III). En effet, lorsqu'on a eu le temps de recueillir tous les témoignages, et d'envisager les suites réelles de l'événement, les contemporains ne sauroient être trompés sur ce fait que nous supposons public et intéressant, ni s'accorder à nous transmettre comme certain le monument qui l'atteste, tandis qu'ils ne pourroient s'empêcher d'en reconnoître la fausseté. Tous les monuments qu'on cite de l'ancienne Grèce et des autres pays ne peuvent donc servir qu'à prouver que, dans le temps qu'on les érigea, on croyoit ces faits, ce qui est vrai; et c'est ce qui démontre ce que nous disons, que la tradition des monuments est infaillible, lorsque vous ne lui demandez que ce qu'elle doit rapporter, savoir la vérité du fait, lorsqu'ils remontent jusqu'au fait même sans aucune contradiction de la part des contemporains, et la croyance publique sur un fait, lorsqu'ils n'ont été érigés que long-temps après ce fait.

On trouve, à la vérité, les faits d'Attius-Navius et de Curtius dans Tite-Live; mais il ne faut que

lire cet historien pour être convaincu qu'ils ne nous sont pas contraires. Tite-Live n'a jamais vu la statue d'Attius-Navius, il n'en parle que sur un bruit populaire; ce n'est donc pas un monument qu'on puisse nous opposer, il faudroit qu'il eût subsisté du temps de Tite-Live; et d'ailleurs que l'on compare ce fait avec celui de la mort de Lucrèce, et les autres faits incontestables de l'histoire romaine, on verra que dans ceux-ci la plume de l'historien est ferme et assurée, au lieu que dans celui-là elle chancelle, et le doute est comme peint dans sa narration (1). Cicéron, qui rapporte le même fait, et qui rejette cette fable avec mépris (2), ne parle point de la statue, mais seule-

(1) *Id quia inaugurato Romulus fecerat negavit Attius-Navius, inclytus ea tempestate augur, neque mutari, neque novum constitui, nisi aves addixissent, posse. Ex eo ira regi mota, eludereque artem (ut ferunt), agendum, inquit, divine tu, inaugura; fieri ne possit quæ nunc ego mente concipio? Cum ille in augurio rem expertus profecto futuram dixisset; atqui hæc animo cogitavi, te novacula cotem discissurum; cave hæc et perage quod aves tuæ fieri posse portendunt. Tum illum haud cunctanter discidisse cotem ferunt. Statua Attii posita capite velato, quo in loco res acta est, in comitio, in gradibus ipsis ad lævam curiæ fuit; cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant, ut esset ad posteros miraculi ejus monumentum.* Tit.-Liv., liv. I, chap. XXXVI, *Tarq. prisc.*, *Reg.*

(2) *Omitte cotem Attii-Navii, nihil debet esse commentitiis fabellis loci, de Divin., lib.* II, 33. Voy. ce deuxième livre tout

ment du rasoir et de la pierre, qui furent, dit-il, enfouis dans la place publique (1). Il y a plus : ce fait est d'une autre nature dans Cicéron que dans Tite-Live : dans celui-ci, Attius-Navius déplaît à Tarquin, qui cherche à le rendre ridicule aux yeux du peuple, par une question captieuse qu'il lui fait; dans celui-là, l'augure est une créature de Tarquin, et l'instrument dont il se sert pour tirer parti de la superstition des Romains. Il y a plusieurs remarques semblables à faire sur cet événement (2) et sur celui de Curtius, dont Tite-Live avoue lui-même qu'il auroit été difficile de connoître la vérité, si on avoit voulu la rechercher; disons-mieux, qui du temps de cet historien, de qui nous le tenons, passoit pour fabuleux (3).

---

entier, et le premier *de Legib.* où il rejette également une quantité d'autres contes à peu près semblables, tels que la présence de Castor et de Pollux au combat du lac de Régille, les entretiens de Numa avec la déesse Égérie, la durée du figuier sous lequel Romulus avoit été, disoit-on, allaité, le prodige du dieu de la parole, de la déesse des avertissements, etc. *Mém. de l'Acad. de Inscrip.*, tom. VIII, pag. 72.

(1) *Cotem autem illam et novaculam defossam in comitio, supraque impositum puteal accepimus.* Cicer., *de Divin.*, lib. I.

(2) On peut consulter à ce sujet le discours même qui est dans l'apologie de M. L. D. P., ou dans l'*Encyclopédie*, au mot CERTITUDE.

(3) *Cura non deesset, si qua ad verum via inquirentem ferret*

III. Avouons donc, d'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, qu'il y a par rapport aux faits des règles de certitude, et je suis tellement forcé de le reconnoître, ainsi que je l'ai déjà observé, que je ne puis essayer de douter de la vérité de certains faits, sans éprouver de la part de ma raison la même résistance que si je cherchois à douter des propositions les plus évidentes. Que je jette enfin les yeux sur la société, et j'achèverai bientôt de me convaincre, puisque, sans aucune règle de vérité pour les faits, elle ne sauroit subsister.

Ces règles, par rapport aux contemporains d'un fait public et intéressant, ne sont autre chose que le récit de plusieurs témoins oculaires qu'on puisse combiner entre eux, ou avec la nature du fait, ou souvent même avec les apparences et les phénomènes dont il est la cause; pour les âges suivants, c'est la tradition qui commence au fait et se continue sur des lignes parallèles qu'on puisse comparer les unes avec les autres. C'est le témoignage de plusieurs historiens contemporains qui s'accordent sur ce qu'il y a d'essentiel dans les événements qu'ils rapportent, et que la tradition nous fait reconnoître pour les auteurs des ouvrages qui por-

---

nunc fama rerum; standum est ubi certam derogat vetustas fidem; et lacus nomen ab hac recentiore insignitius fabula est. Tit.-Liv., liv. VII, Serv. L.

tent leur nom; c'est même le récit d'un seul historien, lorsque la tradition lui prête toute son autorité. Ce sont enfin les monuments, en tant qu'ils ont été formés dans le temps même de l'événement, qu'ils nous sont présentés comme authentiques par des auteurs contemporains, et qu'on ne les fait entrer dans la preuve que comme des témoins que l'on combine, soit avec le fait, soit avec d'autres témoins, pour examiner s'ils sont parvenus jusqu'à nous sans supposition, sans altération, et si la passion seule ne les a pas érigés.

CHAPITRE HUITIÈME.

De l'autorité des hommes par rapport aux connoissances qui dépendent toutes de la force du raisonnement.

I. Si l'autorité des hommes est quelquefois d'un si grand poids à l'égard des faits, s'ensuit-il que je doive aussi m'en rapporter à eux sur les objets dont la connoissance dépend uniquement de la pénétration de l'esprit et de la force du raisonnement ? J'avoue qu'en général ils s'accordent assez sur de certaines vérités, telles par exemple que la plupart de celles dont nous nous sommes convaincus jusqu'ici ; mais je les vois ensuite se partager en tant de sectes différentes, que je ne puis que risquer infiniment de m'égarer, en m'attachant au hasard à l'une d'entre elles. Que dis-je ? je les vois pour la plupart embrasser une opinion, l'un par intérêt et par passion, l'autre par préjugé. Je les vois à chaque instant se contredire entre eux, je les vois ensuite se démentir, se contredire eux-mêmes ; et comment pourrois-je me croire en sûreté en suivant de tels guides ? Concluons donc, généralement parlant, que le jugement humain ne suffit pas pour me déterminer par rapport aux objets dont je viens de parler.

II. 1. Cependant comme cette conséquence tire presque toute sa force des passions, des préjugés, du peu d'attention et de tous les faux motifs qui sont la mesure d'une quantité d'opinions; d'un autre côté, comme il y a des hommes qui peuvent ainsi que moi rechercher avec soin la vérité, désirer sincèrement de la connoître, et trouver, par une étude profonde, des principes pour y parvenir; lorsque j'aurai lieu de penser que ceux dont je reçois les avis, dont j'examine les sentiments, dont je consulte les écrits, n'ont point écouté le langage des passions; lorsque je vois en eux des hommes attentifs, éclairés, qui, sans trop compter sur eux-mêmes, savent douter partout où ils ne croient pas avoir assez de connoissance pour affirmer, et qui d'ailleurs se trouvent unis dans leurs jugements avec un grand nombre d'autres hommes également sages, également instruits, je dois convenir que, dans le cas où il seroit important pour moi de me déterminer, et où je n'aurois pas des lumières assez exactes, des idées assez claires, assez précises sur l'objet présent, en un mot des preuves décisives à opposer, l'autorité dont je viens de parler exige que je m'y soumette, puisqu'à juger de la possibilité qu'il y a de s'égarer, elle est bien moins probable en suivant cette même autorité, qu'en embrassant avec une sorte de présomption, et sans avoir des lumières suffisantes, l'opinion contraire (*chap.* V, III, 3).

2. Il faut cependant observer qu'il est quelquefois moins aisé qu'on ne pense de connoître au juste le sentiment de ceux dont on a devant soi les écrits. Quelquefois ils s'enveloppent, ou ils paroissent se trouver en opposition avec eux-mêmes, de manière qu'après les avoir bien suivis, on ne sait presque à quoi s'en tenir; mais enfin lorsqu'un auteur semble se contredire, et que l'équité naturelle nous oblige à l'accorder avec lui-même, il me semble, dit le P. Mallebranche (1), qu'on a une règle infaillible pour découvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet auteur parle selon ses lumières, et quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toujours qu'il soit de leur sentiment; mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coutume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment, pourvu qu'on puisse connoître qu'il parle sérieusement et sans passion, ou sans aucun autre motif étranger à la chose dont il s'agit, comme sont les préjugés de système ou de parti.

---

(1) *Recherche de la vérité*, éclaircissement sur le 6me liv., 7me preuve.

CHAPITRE NEUVIÈME.

De la raison de convenance.

Outre les principes que je me suis formés jusqu'ici, n'est-il pas encore quelque règle générale, prise d'une certaine *convenance*, qui nous découvre et nous indique des rapports que nous ne puissions en quelque sorte nous dispenser d'admettre, selon qu'ils approchent plus ou moins de l'évidence (1)?

La raison de convenance, avons-nous dit (*définit.* 28, 29 et 30), est une raison tirée de la nécessité d'admettre une chose comme certaine pour la perfection d'un système (2), d'ailleurs solide, utile et bien lié, mais qui, sans ce point-là, se trouveroit défectueux, quoiqu'il n'y ait aucune raison de supposer qu'il pèche par quelque défaut essentiel.

Par exemple, un palais magnifique se présente à ma vue : j'y remarque une symétrie et une proportion admirable. Toutes les règles de l'art qui font la solidité, la commodité, et la beauté d'un

---

(1) Voy. *Burlamaqui*, 2me part., chap. VII, § 2, et chap. XIV, § 3, 4, 6.

(2) *Système* se prend ici, comme nous l'avons déjà observé, pour ce qu'on appelle plan, dessein, arrangement.

édifice y sont observées : en un mot, tout ce que je vois du bâtiment indique un habile architecte. Ne supposerai-je pas avec raison que les fondements que je ne vois pas sont également solides, et proportionnés à la masse qu'ils portent; et puis - je croire que l'habileté de l'architecte se soit oubliée dans un point aussi important ? Si je n'ai pas enfin des preuves certaines d'un tel oubli, ou si je n'ai pas vu qu'en effet l'édifice manque de fondements, présumerai-je que la chose soit telle ? Qui est-ce qui, sur la simple possibilité métaphysique qu'on les ait négligés, refuseroit de parier le double contre le simple, et mille fois au-delà, qu'on les a posés réellement.

Telle est donc la nature de la convenance. Le fondement général de cette manière de raisonner, c'est qu'il ne faut pas regarder seulement ce qui est possible, mais ce qui est probable, et qu'une vérité peu connue par elle-même acquiert de la vraisemblance, par sa liaison naturelle avec d'autres vérités plus connues.

Il peut même arriver que cette convenance s'élève au-dessus de la simple probabilité; c'est-à-dire qu'elle peut être plus ou moins forte, à proportion de la nécessité plus ou moins grande sur laquelle elle se trouve établie : en sorte que s'il s'agissoit d'une nécessité absolue, et que l'on pût dire, par exemple, en partant d'une idée claire et distincte, que l'architecte qui a bâti ce superbe palais est

nécessairement sage, qu'il avoit nécessairement assez de pouvoir pour en poser les fondements, et ainsi du reste (ce qui n'est ici qu'une pure supposition), le principe dont nous parlons tiendroit alors à l'évidence. Mais, pour le considérer dans les différents degrés de force dont il est susceptible, je me contenterai de remarquer premièrement que plus les vues et le dessein de l'auteur nous sont connus; secondement, plus nous sommes assurés de sa sagesse et de sa puissance, et par conséquent de la facilité qu'il a eue de tendre à sa fin, par des moyens proportionnés; troisièmement, plus cette puissance et cette sagesse sont grandes; quatrièmement, plus sont grands les inconvénients qui résultent du système opposé, plus ils approchent de l'absurde, et plus aussi les conséquences tirées de ces sortes de considérations deviennent pressantes; car alors on n'a rien à leur opposer qui les contrebalance, et par conséquent c'est de ce côté là que la raison doit nous déterminer.

CHAPITRE DIXIÈME.

De l'analogie.

I. En examinant avec une nouvelle attention tout ce qui peut servir à augmenter mes connoissances, j'apprends par une sorte d'expérience que le rapport ou la proportion qui se trouve entre plusieurs choses, quoique différentes en elles-mêmes, suffit très souvent pour qu'on puisse conclure de l'un de ces objets, avec plus ou moins de probabilité, selon l'exactitude et l'étendue de leur rapport, ce que l'on aperçoit dans l'autre.

De là se forme ce que l'on peut appeler la règle de l'*analogie*, qui est d'un si grand usage dans cette science où l'on recherche les causes naturelles et leurs effets. Les raisonnements que l'on y fait par *analogie* (1) sont ceux qui sont fondés sur l'uniformité qu'on observe dans les opérations de la nature. Ainsi, après avoir remarqué que dans toutes les parties de ce monde qui peuvent être le sujet des observations de l'esprit humain, il y a une connexion graduelle de l'une à l'autre,

(1) Voy. l'*Encyclopédie*, au mot ANALOGIE; Locke, *Essai sur*, etc., liv. IV, chap. XVI, § 12.

sans que nous apercevions le plus souvent aucun vide considérable entre deux, en sorte que ces divers rangs d'êtres sont presque tous si étroitement liés ensemble, qu'il n'est pas toujours aisé de découvrir les bornes qui les séparent, on prétend que la règle de l'analogie peut nous conduire à regarder comme probable, qu'il y a une pareille gradation dans les choses qui sont au-dessus de nous et hors de la sphère de nos observations : on pourroit supposer, par conséquent, qu'il y a différents ordres d'êtres intelligents qui l'emportent sur nous par différents degrés de perfection, de manière, cependant, qu'ils s'élèvent vers un certain terme indéfini par une progression presque insensible, et par des différences dont chacune est à une très petite distance de celle qui vient immédiatement après. Cette espèce de probabilité, qui, après la règle de convenance, est le grand fondement des hypothèses raisonnables, a aussi ses usages et son influence : car un raisonnement circonspect, fondé sur l'analogie, nous mène souvent à la découverte de vérités et de productions utiles, qui, sans cela, demeureroient ensevelies dans les ténèbres. Il est aisé de s'apercevoir néanmoins que sans cette circonspection dont nous venons de parler, sans des ménagements presque infinis, une règle semblable ne peut qu'être bien sujette à erreur, soit par le peu d'exactitude des expériences, soit par le peu d'étendue, le peu d'intimité des rap-

ports, soit enfin par le peu de nécessité qui se trouvera dans des conséquences presque arbitraires que l'on en voudra tirer.

Il faut donc convenir que les raisonnements par *analogie* (1) peuvent bien servir à expliquer et à éclaircir de certaines choses, à faire voir comment elles pourroient être, mais non pas à les démontrer.

II. Une analogie (2) prise uniquement de la ressemblance extérieure des objets, pour en conclure leur ressemblance intérieure, n'est rien moins qu'une règle infaillible : elle est assez communément vraie, mais elle ne l'est pas universellement. Ainsi l'on en tire moins une pleine certitude qu'une grande probabilité. On voit bien qu'en général les caractères extérieurs distinguent les choses intérieurement différentes. Ces apparences sont destinées à nous servir d'étiquette pour suppléer à la foiblesse de nos sens, qui ne pénètrent pas jusqu'à l'intérieur des objets : mais quelquefois nous nous méprenons à ces étiquettes; il y a des plantes vénéneuses qui ressemblent à des plantes très salutaires. Quelquefois nous sommes surpris de l'effet imprévu d'une cause d'où nous nous attendions à voir naître un effet tout

---

(1) *Encyclopédie.*

(2) *Ibid.*

opposé : c'est qu'alors d'autres causes imperceptibles, s'étant jointes avec cette première à notre insu, en changèrent la détermination. Il arrive aussi que le fond des objets n'est pas toujours diversifié à proportion de la dissemblance extérieure. La règle de l'analogie n'est donc pas, comme nous venons de le dire, une règle de certitude, dans les choses mêmes dont il s'agit maintenant, puisqu'elle a ses exceptions ; mais il suffit, pour qu'elle nous soit de quelque utilité, qu'elle puisse former une grande probabilité, que ces exceptions soient rares et d'une influence peu étendue, et qu'il soit vrai de dire, en un mot, que les caractères extérieurs servent ordinairement à distinguer les choses intérieurement différentes, quoiqu'il arrive quelquefois que nous nous méprenions à ces sortes de signes.

CHAPITRE ONZIÈME.

Réduction des principales vérités que nous venons d'établir, suivie de quelques-uns de leurs corollaires.

Après une suite de réflexions et de principes qui doivent servir de règles à mes jugements, il ne me reste plus, pour m'en rendre l'usage simple et facile, qu'à les réduire en forme de conclusions auxquelles j'ajouterai quelques-uns des corollaires qui y ont un rapport nécessaire.

PREMIER PRINCIPE.

1. « L'évidence que j'ai considérée comme le « résultat des opérations seules de l'esprit, et qui « consiste dans cette idée distincte des choses et de « leurs rapports, qui produit en lui une conviction « intérieure par laquelle il se trouve comme en- « traîné nécessairement (*chap.* I.), pour peu de « réflexions qu'il s'accoutume à faire sur ses propres « idées, est une règle infaillible de la vérité de « ces mêmes idées. »

Ou, pour rendre ce principe en d'autres termes :

« On peut assurer d'une chose ce que l'on con- « çoit distinctement être renfermé dans l'idée qui « la représente. C'est-à-dire, en un mot, que tout

« ce que l'on conçoit distinctement est précisé-
« ment tel qu'on le conçoit. »

Cet axiome est absolument le premier de tous, et comme le fondement de tous les autres.

En conséquence, je puis assurer, par exemple, sans crainte de me tromper, que, dans un cercle parfait, tous les rayons qu'on peut tirer du centre à la circonférence sont égaux.

Mais nous ne devons jamais oublier que l'évidence exige cette connoissance distincte, cette lumière vive qui se soutient toujours également, quelque soin, quelque attention que nous apportions à la considérer, et avec laquelle il faut bien prendre garde de confondre de simples lueurs, qui quelquefois même peuvent n'être qu'un faux jour.

En un mot, il s'agit ici de principes ou de conséquences des premiers principes, qu'après un secret examen dont nous n'ayons point à nous reprocher de nous écarter, nous puissions dire concevoir aussi clairement, aussi distinctement que cette vérité, *le néant ne peut être la cause de l'être*.

DEUXIÈME PRINCIPE.

« 2. L'évidence de sentiment (*chap.* III.), qui
« s'annonce avec cette précision qui nous fait dis-
« tinguer clairement l'objet sur lequel elle porte,
« et qui produit en nous la conviction la plus in-
« time, est une règle également sûre de l'état

« présent de notre âme et de ce qui se passe en « nous. »

De manière que nous pouvons affirmer que nous existons, dès là que nous avons le sentiment intime de notre existence, que nous pensons; dès que nous avons le sentiment de nos idées par la réflexion, que notre ame souffre dès qu'elle se sent vivement affectée d'un sentiment de douleur, et ainsi du reste.

TROISIÈME PRINCIPE.

« 3. Le rapport des sens (*chap.* IV.), soutenu « des observations précises et invariables de l'es- « prit, est le fondement d'une certitude sur la- « quelle nous pouvons nous reposer sans crainte. » Mais il faut se ressouvenir en même temps que cette certitude n'a pas pour objet des vérités absolues et nécessaires, c'est-à-dire des choses qui, rigoureusement parlant, ne puissent pas être autrement (*chap.* IV. III.). »

QUATRIÈME PRINCIPE.

Premier corollaire.

« 4. Ces principes une fois établis, il s'ensuit « qu'on ne doit pas nier ce qui est évident, pour ne « pouvoir comprendre ce qui est obscur, ni re- « fuser d'admettre ce qui est certain à cause qu'il « se trouve mêlé avec l'incertain; car l'évidence

« demeure toujours évidence, et une vérité cer« taine est toujours telle, quelque incertitude ou « quelque obscurité qui soit répandue sur tout le « reste (1).

CINQUIÈME PRINCIPE.

Deuxième corollaire.

« Ainsi, lorsqu'une vérité se trouve suffisam« ment prouvée par des raisons solides, tout ce « qu'on peut y opposer ne doit pas ébranler ni

(1) Ce principe a lieu dans plusieurs sciences où souvent une chose se prouve par elle-même, par ses effets ou par quelque autre moyen semblable, en sorte qu'on ne sauroit nier son existence, quoiqu'on ne puisse pas concevoir la manière dont elle peut être. C'est la remarque que fait Voltaire : Nous sommes obligés, dit-il, d'admettre des choses que nous ne concevons pas : *J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité*, est une proposition évidente; cependant comprenons-nous l'éternité (*Remarq. sur les Pensées de Pascal*, addit. 4me) ? Donc il est vrai de dire que, lorsqu'on n'oppose à une bonne démonstration que des objections fondées sur ce que l'on n'a pas une *idée complète* de la chose, ces objections ne doivent pas être prises pour des *difficultés réelles* (Clarke, *Démonstr.* et première proposition). C'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes, dit très bien Locke, que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité, et de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvoit être, dès là que nous ne saurions concevoir comment elle peut se faire (*Essai sur*, etc., liv. IV, chap. x, § 19.)

« affoiblir notre persuasion, tant que ce sont de « simples difficultés qui ne font qu'embarrasser « l'esprit sans détruire les preuves mêmes. »

SIXIÈME PRINCIPE.

Troisième corollaire.

« Il suit de tout ceci, que rien n'est plus im- « portant que de bien distinguer ce qui est contra- « dictoire d'avec ce qui est simplement obscur. »

L'évidence est une règle infaillible, et la première de toutes les règles de l'esprit humain (*chap.* II. II.). Donc, ce qui est clairement et distinctement contraire à l'évidence, est nécessairement faux, autrement il s'ensuivroit une absurdité manifeste, qui est qu'une chose pourroit être, comme le prouveroit la règle infaillible de l'évidence d'où se forme cet axiome, *ce qui est, est*, et que cependant cette chose pourroit n'être pas en même temps, comme on le supposeroit par la proposition contraire; qu'enfin elle pourroit être telle, et n'être pas telle, tout à la fois.

Et, comme c'est cette contradiction, cette absurdité qui nous fait connoître évidemment qu'une chose ne sauroit être, nous tirerons de là cette autre conséquence :

SEPTIÈME PRINCIPE.

Quatrième corollaire.

« Nous pouvons assigner, pour la règle des choses

« qui répugnent, et qui sont par conséquent
« d'une impossibilité absolue, cet axiome qu'on
« peut appeler et qu'on appelle en effet le prin-
« cipe de contradiction. »

Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, soit telle et ne soit pas telle tout à la fois, en un mot, qu'elle renferme pour le même instant, et sous le même rapport, deux idées dont l'une soit précisément l'opposé de l'autre, comme le noir et le blanc, le rond et le carré.

« Tout ce qui n'est pas renfermé dans ce prin-
« cipe peut être obscur; mais il n'est pas conçu
« évidemment comme impossible, à moins qu'il
« ne soit lié nécessairement à une chose qui soit
« telle par elle-même (1).

HUITIÈME PRINCIPE.

« 5. Au défaut de l'évidence ou de la certitude,
« la probabilité devient elle-même un principe
« qui doit raisonnablement nous déterminer à
« agir, dès là que nous ne trouvons rien à lui op-
« poser qui puisse en diminuer suffisamment l'au-
« torité : car alors la probabilité est l'unique

(1) Plus on médite d'après ces principes, et plus on sent, lorsqu'on en vient surtout à l'ignorance où nous sommes la plupart du temps des essences des choses, combien on est sujet à se tromper, en regardant comme contradictoire ce qui pourroit très bien ne pas l'être intrinsèquement.

« lumière, le seul guide que nous ayons (*chap.* « v, III).

NEUVIÈME PRINCIPE.

« Mais, pour ne renfermer dans mes jugements « que ce que comporte l'étendue de mes principes, « il est clair que je ne dois jamais affirmer comme « évident ou comme certain ce qui n'est en effet « que probable (*chap.* IV, III).

DIXIÈME PRINCIPE.

« D'où il suit, par exemple, que si le jugement « que je porte des objets sensibles, n'a pour fon- « dement qu'un rapport confus de mes sens, si « leur témoignage ne se soutient pas selon toutes « les manières dont il devroit se soutenir, ou si je « ne trouve pas toute la précision nécessaire dans « les conséquences que j'en veux tirer, comme les « observations de mon esprit ne sauroient être « dans tous ces cas précises et invariables, ainsi « que le demande la certitude, je dois reconnoître « alors que je ne puis avoir actuellement que des « probabilités (*chap.* IV, IV).

ONZIÈME PRINCIPE.

« 6. L'étude du cœur humain (*chap.* VI) ne « peut jamais nous le dévoiler d'une manière « certaine, tant qu'il s'agit seulement de tel « homme en particulier, si ce n'est peut-être par

« rapport à ces caractères frappants qui se peignent
« dans une suite de discours et d'actions, où tout
« se rapporte clairement au même principe; mais
« si nous considérons les hommes en général, c'est
« alors que l'expérience nous fournit des lumières
« certaines sur le jugement que nous en devons
« porter, c'est-à-dire sur la diversité des passions,
« des intérêts, des motifs qui les font agir, et qui
« varient à l'infini leur conduite et leurs discours
« (*liv.* Ier, *définit.* 25). »

7. Cette connoissance générale nous conduit à apprécier l'autorité du témoignage humain par rapport aux faits qui ont été publics, dont on a pu juger facilement sur le rapport des sens, et qui sont dignes de nous intéresser.

DOUZIÈME PRINCIPE.

« Si j'examine le témoin en particulier (*chap.* VII,
« *sect.* 1re, I et II), je ne puis m'élever pour l'or-
« dinaire qu'à la probabilité; mais si je jette les
« yeux sur les hommes en général (*ibid.*, II et III),
« et que j'y considère les différentes passions dont
« ils sont agités, je m'élève alors, par le concours
« de plusieurs témoignages, jusqu'à la certitude :
« c'est-à-dire que je puis, en conséquence des lois
« que suivent les esprits, assurer que la seule vé-
« rité a pu réunir tant de personnes dont les in-
« térêts sont si divers, et les passions si opposées.

TREIZIÈME PRINCIPE.

« Ainsi la certitude, à l'égard des faits qui se « passent loin de moi, se trouve dans ce point fixe « de combinaison où j'ai assez de témoins pour « pouvoir assurer qu'il y a des passions opposées, « ou des intérêts divers (*ibid.*, III et IV), ou, si « l'on veut encore, lorsque les faits ne peuvent « s'accorder ni avec les passions ni avec les intérêts « de ceux qui les rapportent; en un mot, que, « du côté des témoins ou du côté du fait, on voit « clairement qu'il ne sauroit y avoir d'unité de « motif, et que par conséquent l'unanimité dans « les rapports ne peut venir que de la vérité même « de la chose.

QUATORZIÈME PRINCIPE.

« 8. Par rapport aux faits qui se sont passés bien « avant nous, mais que je suppose d'ailleurs pu- « blics et intéressants, la tradition (*chap.* VII, 2me « *sect.*, III *et suiv.*), qui consiste dans une « chaîne de témoignages rendus par des personnes « qui se sont succédé les unes aux autres dans « toute la durée des siècles, à commencer au temps « où un fait s'est passé, ne sauroit nous tromper, « dès là que ces sortes de faits ont ces deux con- « ditions (*ibid.*, VI *et suiv.*), savoir un grand « nombre de lignes traditionnelles qui nous les

« transmettent, en sorte qu'en remontant, au « moins par la plus grande partie de ces lignes, « nous puissions arriver au fait.

QUINZIÈME PRINCIPE.

« 9. Le récit de plusieurs historiens qui ont « écrit dans le temps même des événements qu'ils « rapportent, que d'ailleurs la tradition, qui com- « prend le témoignage des anciens écrivains, nous « fait reconnoître pour les auteurs des ouvrages « qui portent leur nom, et qu'on peut enfin con- « fronter les uns avec les autres sur ce qu'il y a « d'essentiel dans leur récit, équivaut à un nom- « bre infini d'autres témoignages, et ne sauroit « nous tromper.

SEIZIÈME PRINCIPE.

« Une seule histoire peut même suffire pour nous « donner une certitude entière, lorsqu'une tra- « dition constante nous assure de sa fidélité, l'au- « torité de cette histoire se changeant par là dans « celle de la tradition qui nous la transmet (II *et* « *suivants*).

DIX-SEPTIÈME PRINCIPE.

« 10. Les monuments (4me *sect.*) sont eux- « mêmes des preuves sensibles d'un événement,

« lorsqu'ils ont été construits dans le temps où il
« s'est passé, et que par la combinaison qu'on en
« fait, ou avec la chose qu'ils attestent, ou avec
« d'autres témoignages, on peut reconnoître qu'ils
« sont parvenus jusqu'à nous sans supposition,
« sans altération, et que ce n'est que le fait même
« qui a pu les faire ériger.

DIX-HUITIÈME PRINCIPE.

« 11. Lorsque je n'ai pas des lumières précises
« sur une vérité qui dépend toute de la justesse
« et de la force de l'entendement, l'autorité d'un
« grand nombre d'hommes également sages, at-
« tentifs, éclairés, et que je ne puis pas soup-
« çonner d'être inspirés par la passion, est un
« très grand degré de vraisemblance, et doit avoir
« par conséquent un très grands poids pour me
« déterminer, si l'objet exige que je me détermine
« (*chap.* VIII).

DIX-NEUVIÈME PRINCIPE.

« Mais ensuite, plus ces qualités viennent à
« manquer ou à s'affoiblir (*chap.* VIII, I), plus
« aussi je dois redoubler d'attention; je dois
« me ressouvenir même que dès qu'une opinion
« n'a uniquement en sa faveur que le grand nom-
« bre, elle n'est alors le plus souvent qu'un grand

« préjugé, et qu'enfin il est toujours plus sûr de
« peser les voix que de les compter.

VINGTIÈME PRINCIPE.

« 12. La raison de convenance peut être de la « plus grande autorité, mais en général toute sa « force dépend de la nécessité plus ou moins « grande sur laquelle elle est établie (*tout le ch.* X).

VINGT-UNIÈME PRINCIPE.

« 13. L'analogie, c'est-à-dire le rapport ou la « proportion qui se trouve entre plusieurs choses, « quoique différentes entre elles-mêmes, suffit « très souvent pour qu'on puisse conclure de l'un « de ces objets, avec plus ou moins de probabi- « lité, selon l'exactitude et l'étendue de leur « rapport, ce que l'on aperçoit dans l'autre; et « c'est ce que l'on fait principalement dans les « matières de physique, où ces sortes de raison- « nements sont fondés sur l'uniformité qu'on ob- « serve dans les opérations de la nature (*tout le* « *chap.* XI). »

Mais il est aisé de s'apercevoir que, sans des ménagements presque infinis, une règle semblable ne peut être que bien sujette à erreur, soit par le peu d'exactitude des expériences, soit par le peu d'étendue, le peu d'intimité des rapports, soit

enfin par le peu de nécessité qui se trouvera dans des conséquences presque arbitraires qu'on en voudra tirer.

FIN DU PREMIER LIVRE.

LIVRE DEUXIÈME.

DU BONHEUR.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITIONS.

OUTRE l'entendement, on reconnoît encore dans notre ame d'autres facultés, telles que la volonté et la liberté.

« 1. On peut définir *la volonté*, cette faculté « de l'ame, par laquelle elle tend ou s'incline « vers ce qui s'offre à elle sous l'idée d'un bien, et « se soulève contre ce qui lui paroît un mal.

« Ce penchant vers un objet, est ce que j'ap- « pelle *amour*. Le sentiment contraire forme la « *haine*.

« 2. Le *bien*, considéré par rapport à l'homme, « exprime ici tout ce qui peut contribuer à sa « conservation, à sa perfection, à son plaisir, ou « à sa satisfaction. »

Et, par rapport à tous les êtres, c'est tout ce qui peut leur convenir par des raisons à peu près

semblables ; c'est-à-dire, en un mot, tout ce qui est conforme à l'intérêt de leur nature, à leur constitution primitive, à leur véritable destination (*Voy. liv.* 1, *définit.* 9).

« 3. L'idée du *bien* détermine celle du *mal*, qui, « dans sa notion la plus générale, par rapport à « nous, désigne tout ce qui est opposé à la con- « servation, à la perfection, au plaisir, ou à la « satisfaction de l'homme. »

A l'égard de tous les êtres, c'est tout ce qui est contraire à l'intérêt de leur nature, à leur véritable destination.

« 4. J'entends par *le bonheur*, une satisfaction « intérieure de l'ame, une joie pleine et durable « qui naît de la possession du bien.

« 5. L'objet vers lequel tend, ou doit tendre la « volonté, est ce que j'appelle *fin*. »

On distingue entre *fin dernière* et *fin prochaine*.

« La *fin dernière* est celle à laquelle toutes les « autres viennent aboutir comme à leur dernier « terme.

« La *fin prochaine* est celle que l'on envisage « comme liée d'une manière plus immédiate à « l'action, mais qui sert elle-même de moyen par « rapport à la fin dernière. »

A la volonté se rapportent les instincts, les inclinations et les passions.

« 6. Les *instincts* sont des penchants pris dans « la nature de l'homme, c'est-à-dire dans sa

« constitution, dans ses dispositions primitives,
« et qui nous portent à agir par un sentiment qui
« ne dépend pas du raisonnement et de la réflexion.

« 7. Les *inclinations* sont une pente de la volonté
« qui la porte vers certains objets plutôt que vers
« d'autres, mais d'une manière égale, tranquille,
« et si proportionnée à toutes ses opérations, que
« bien loin de les troubler, pour l'ordinaire elle les
« facilite.

« 8. Pour les *passions*, ce sont bien, comme
« les inclinations, des mouvements de la volonté
« vers certains objets, mais dans le sens que je
« prétends y donner, ce sont des mouvements plus
« impétueux et plus turbulents, qui tirent l'ame
« de son assiette naturelle, et qui l'empêchent
« souvent de bien diriger ses opérations.

« 9. En notre langue, on donne le nom de *cœur*
« à la volonté, en tant qu'on la considère comme
« susceptible des mouvements que nous venons
« d'expliquer, et cela apparemment parce qu'on a
« cru que ces mouvements avoient leur siége dans
« le cœur.

« 10. La puissance de régler et de modifier à son
« gré ses opérations, de se déterminer et d'agir
« avec choix, est ce que j'appelle *liberté*.

« 11. On peut définir *l'obligation* (1) considérée en
« général et dans sa première origine, une res-

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. VI, § 9.

« triction de la liberté naturelle produite par la « raison, en tant que les conseils que la raison « nous donne, sont autant de motifs qui déter- « minent l'homme à une certaine manière d'agir « préférablement à toute autre.

« 12. J'entends par *l'ordre* une disposition des « choses relative à un certain but, et propor- « tionnée à *l'état*, à la place et au rang qui con- « viennent à leur nature ou à leurs fonctions. »

13. Cette définition m'engage à déterminer ce que je puis entendre par les différents *états* de l'homme.

« Je n'exprimerai donc par là autre chose que « la situation où il se trouve, par rapport aux « êtres qui l'environnent, avec les relations, les « rapports qui en résultent (1).

---

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 1[re] part., chap. IV, § 2.

CHAPITRE SECOND.

Du penchant de l'homme pour le bonheur.

I. Lorsque j'étudie la nature de mon être, et que je consulte le sentiment intime, le même principe qui m'apprend que je pense, me force aussi de reconnoître que je tends nécessairement vers ce qui me paroît un bien (1). Ce désir précède toutes mes réflexions, il est le mobile de toutes mes démarches, et mon cœur ne se porte vers aucun bien particulier que par l'impression naturelle qui l'entraîne vers le bien en général.

II. Lors même que j'examine de plus près l'étendue de mes désirs, je suis contraint d'avouer qu'une satisfaction légère, un plaisir d'un moment, ne sont pas suffisants pour les remplir. Je voudrois en quelque sorte accroître et perpétuer tout ce qui me flatte. Je voudrois me trouver dans un état de satisfaction pleine, durable; si je vole d'objets en objets, de plaisirs en plaisirs, ce n'est que parce que je désire d'être heureux; en un mot, au sein des voluptés je soupire encore, et je soupire après le bonheur *(déf. 4)*.

---

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. v, § 4.

III. Instruit de cette première vérité par le sentiment intérieur et continuel que j'en ai, j'apprends aussi, par une expérience journalière, que, si je ne puis parvenir à une félicité parfaite, il n'est pas du moins impossible que je parvienne à m'en rapprocher et à écarter bien des choses qui peuvent servir à m'en éloigner.

CHAPITRE TROISIÈME.

De la raison.

I. Mais lorsque je m'occupe en quelque sorte de l'espoir de me rendre heureux, autant que ma destination le comporte, dans le cours de cette vie, je me trouve arrêté par l'ignorance où je suis de la route que je dois tenir.

Ne s'agiroit-il que de me livrer tout entier aux penchants qui m'entraînent, d'errer tranquillement au gré de tous leurs caprices, et de ne m'imposer d'autre loi que mes désirs? mais ce système si agréable en apparence et si flatteur, c'est celui même que j'ai embrassé tant de fois, et qui m'a toujours fait regretter de m'y être abandonné. Des joies courtes et frivoles m'ont conduit à des maux constants et réels; un moment de plaisir m'a souvent coûté des jours et des années de peines : combien de fois, même après avoir acheté par mille soins ce qui me paroissoit un bien, ai-je été forcé de convenir en le possédant que l'apparence et mes penchants m'avoient trompé! Il n'est donc que trop vrai que nos désirs ne sont pas des guides assez fidèles pour que je me repose sur eux du soin de me conduire à la félicité, ou du moins de m'en rapprocher.

II. J'éprouve sans cesse (1) qu'il y a des choses qui me conviennent et d'autres qui ne me conviennent pas, que les premières ne me conviennent pas toutes également, mais que les unes sont pour moi d'un plus grand avantage que les autres, et qu'enfin cette convenance dépend le plus souvent de l'usage que je sais faire des différents objets, en sorte que ce qui peut m'être avantageux, à en user d'une certaine manière et dans une certaine mesure, me devient nuisible dès que je sors des bornes de cet usage.

Ce n'est donc qu'en connoissant la nature des choses, les rapports qu'elles ont entre elles et ceux qu'elles ont avec moi, que je pourrai découvrir leur convenance ou leur disconvenance avec ma félicité, discerner les biens des maux, placer chaque chose en son rang, donner à chacune son véritable prix, et régler en conséquence mes désirs et mes recherches.

Mais ce discernement, c'est à la raison même qu'il appartient, c'est à l'aide des principes qu'elle nous offre, que nous nous formons des idées justes des choses et de leurs rapports, et que par des raisonnements exacts nous parvenons à connoître la valeur réelle des objets qui se présentent (*liv.* 1, *déf.* 32).

III. C'est donc à la raison que nous devons nous en rapporter, comme à la règle primitive, comme

---

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. v, § 8.

au guide le plus sûr pour nous conduire au bonheur.

Sans la raison, sans ce guide fidèle, condamné à vivre au hasard, je ne puis connoître ni mon origine, ni ma destination, ni l'usage que je dois faire de tout ce qui m'environne. L'exemple, le préjugé, des apparences trompeuses, des passions contraires, tout serviroit à m'égarer.

CHAPITRE QUATRIÈME.

De la liberté.

I. 1. Si, pour me rapprocher du bonheur, ce terme auquel je tends nécessairement, je dois me faire des idées justes de la nature et de l'état des choses, convenons qu'il est également nécessaire que, dans ma conduite, je suive constamment ces idées et ces jugements. Mais cette réflexion ne suffit-elle pas pour détruire l'espoir que j'avois déjà conçu, ou du moins pour me replonger dans un doute cruel? mon bonheur dépend-il de moi-même?

Suis-je libre en effet, ou mon ame et mon corps
Sont-ils d'un autre agent les aveugles ressorts?
Enfin ma volonté qui me meut, qui m'entraîne,
Dans le palais de l'ame est-elle esclave ou reine?

VOLTAIRE.

2. J'ai reconnu en moi un penchant invincible vers le bien en général, et j'éprouve également une aversion insurmontable pour le mal; mais cette inclination si forte pour l'un, et cette aversion si naturelle pour l'autre, empêchent-elles que je ne demeure également libre à l'égard des biens et des maux particuliers (1)? Puis-je nier en effet que,

(1) *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. II.

dans le choix des uns et des autres, c'est sans aucune contrainte que je me détermine, que très souvent, malgré les premières impressions, je puis m'arrêter lorsque j'étois sur le point d'agir, suspendre mon jugement pour en venir à un nouvel examen, balancer le pour et le contre, et faire en un mot tout ce qu'on peut attendre de l'être le plus libre ?

Si j'étois entraîné invinciblement vers un bien *particulier* plutôt que vers un autre, je sentirois en moi la même impression qui me porte vers le bien en général, c'est-à-dire une impression qui m'entraîneroit nécessairement, et à laquelle il ne seroit pas possible de résister. Or l'expérience ne me fait pour l'ordinaire rien sentir de si fort par rapport à tel ou tel bien : je puis m'en abstenir, je puis différer de m'en servir, je puis lui en préférer un autre, je puis hésiter dans le choix : en un mot, je suis maître de choisir; ou, ce qui est la même chose, je suis libre (*déf.* 10).

II. 1. Mais comment peut-il se faire que n'ayant pas cette même liberté par rapport au bien en général, nous l'ayons cependant à l'égard des biens particuliers ? J'en découvre facilement la raison, c'est que le désir naturel du bonheur ne nous entraîne invinciblement vers aucun d'eux, parce qu'aucun bien particulier ne renferme ce bonheur où je tends nécessairement.

2. Il y a encore une objection plus forte que l'on

fait contre la liberté, et que j'aimois en quelque sorte à me faire à moi-même. « Il ne dépend pas « de nous, dit-on, d'apercevoir les choses autre- « ment qu'elles ne se présentent à notre esprit; « c'est sur la perception que nous en avons que « nous formons nos jugements, et c'est sur ces ju- « gements que la volonté se détermine. Tout cela « est donc *nécessaire* et indépendant de notre li- « berté. »

Mais cette difficulté n'a qu'une vaine apparence : quoi qu'on en puisse dire, nous sommes toujours les maîtres d'ouvrir ou de fermer les yeux à la lumière; nous pouvons soutenir notre attention ou la relâcher. L'expérience fait voir que lorsque l'on envisage un objet sous diverses faces, et qu'on s'applique à l'approfondir, on y découvre des choses qui échappoient à la première vue (1); et ce que je dis ici a lieu même à l'égard des choses évidentes. Car, pre-

---

(1) Si l'abus qu'un homme a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit servir réellement à son bonheur, le jette dans l'égarement, quelques mauvaises conséquences qui en découlent, c'est à son propre choix qu'il faut en attribuer la cause. Il avoit le pouvoir de suspendre sa détermination; ce pouvoir lui avoit été donné afin qu'il pût examiner, prendre soin de sa propre félicité, et prendre garde à ne pas se tromper lui-même; et il ne pouvoit juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une si haute importance, et qui le touche de si près. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, traduction de M. Coste, liv. II, chap. XXI, § 26.

mièrement, il dépend toujours de nous d'appliquer notre esprit à les considérer, ou bien de l'en détourner, en portant ailleurs notre attention ; cette première détermination de la volonté par laquelle elle se porte à considérer ou à ne pas considérer les idées qui se présentent à nous, mérite d'être remarquée à cause de l'influence naturelle qu'elle doit avoir sur la détermination même par laquelle nous prenons le parti d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de nos pensées et de nos jugements. En second lieu, il est encore en notre pouvoir de faire, pour ainsi dire, naître l'évidence dans de certains cas, à force d'attention et d'examen, au lieu que nous n'avions d'abord que des lueurs qui ne suffisoient pas pour nous donner une connoissance parfaite de l'état des choses. Enfin, lorsque nous sommes parvenus à nous procurer l'évidence, nous sommes encore les maîtres de nous arrêter plus ou moins à la considérer : ce qui est aussi d'une grande conséquence, puisque de là dépend l'impression plus ou moins forte qu'elle fera sur nous.

3. D'un autre côté, une preuve que toutes nos idées ne dépendent pas de nos organes, comme on pourroit encore le prétendre, de manière que « si « notre sang est enflammé, si nos nerfs et nos mus-« cles sont abreuvés d'une liqueur âcre, nos pen-« sées seront *nécessairement* violentes, et qu'elles « seront douces dans une disposition contraire, » c'est qu'une expérience constante nous appr...

que, sans changer de tempérament, on peut, par le secours de la réflexion, se former un caractère de douceur, de violent et d'emporté que l'on étoit et que l'on seroit encore, si, par raison, on ne faisoit des efforts continuels pour surmonter son penchant naturel.

III. 1. En un mot, pour ramener à un principe évident tout ce que je me suis dit (I, 2), il n'y a qu'un instant, ce sentiment de ma liberté, que je trouve en moi-même, qui ne me quitte presque jamais, et dont je fais chaque jour une infinité d'expériences, forme une preuve qui est au-dessus de toutes les objections, et qui produit la plus parfaite conviction (*liv.* I, *c.* 11, *principe* 2).

2. Aussi est-il vrai de dire qu'il n'y a rien de mieux établi dans le monde que la persuasion intime qu'ont tous les hommes qu'ils sont libres (1).

---

(1) Spinosa dit que si une boule, poussée par un mail, avoit, pendant qu'elle roule, la connoissance de son mouvement, elle croiroit être libre, parceque tant que l'impression du mouvement dureroit, elle croiroit se mouvoir sans force extérieure et sans crainte. L'exemple de Spinosa servira à faire mieux comprendre la fausseté de ses principes. Supposons qu'on puisse raisonner avec cette boule, et lui demander si elle a le pouvoir de s'arrêter, de suspendre d'elle-même son mouvement, et de le changer comme il lui plairoit : si la boule disoit qu'elle eût ce pouvoir et qu'elle changeroit ses mouvements comme il lui plairoit, alors ce ne seroit plus une boule que de nom, et à cause de sa figure; mais elle sera en effet une créature très-libre,

---

et nous raisonnerons sur sa liberté, et sur sa volonté, comme nous avons fait sur la volonté de l'homme. Il ne nous importe en quel sujet se rencontre un être spirituel, pourvu qu'il s'en trouve. Si cette boule répond qu'elle n'a pas le pouvoir de s'arrêter, mais qu'elle ne veut pas aussi s'arrêter, je continuerai à faire la même instance sur sa volonté et je demanderai si elle peut changer cette volonté? Si elle le peut, elle est libre : si elle ne le peut, elle n'a pas de liberté.

Un autre exemple sera plus juste pour éclaircir toutes ces petites difficultés, dont on tâche d'obscurcir l'idée vive et distincte que nous avons de notre liberté. Posons un homme au-dessus d'une colline, ou d'une dune, et qu'il se laisse glisser du haut en bas sur le sable; dès qu'une fois il s'est abandonné au poids de son corps, sa propre pesanteur l'entraîne en bas. Si on interroge cet homme au milieu de sa descente, pour savoir s'il descend librement, que répondra-t-il pour parler juste et exactement? Il sait qu'il glisse sur le sable; et parce qu'il s'est laissé glisser par un acte de sa volonté, il connoît à cet égard qu'il descend et qu'il veut descendre. Et comme ce premier acte de sa volonté influe en quelque façon sur toute cette descente, il peut dire qu'il descend librement, parce qu'il en a la connoissance et la volonté. Mais si on l'oblige de réfléchir sur la pesanteur de son corps qui le fait glisser et qui le tire en bas, et qu'on lui demande s'il pourroit s'arrêter s'il vouloit, alors il sentira et confessera qu'il n'a plus cette liberté, parce que l'action dépend du poids du corps, dont l'acte est hors de la juridiction ou du pouvoir de sa volonté. D'où il paroît sensiblement que la liberté ne consiste pas seulement en quelque espèce d'acquiescement que la volonté peut donner à nos mouvements, mais en ce qu'elle a le pouvoir de les changer et de les supprimer, de les arrêter, et de les recommencer à chaque instant, selon qu'il lui plaît, Jacquelot, *de l'Existence de Dieu*, 2e *dissertation*, *ch.* 8.

gements, blâme ou louange, peines ou récompenses, tout roule sur ce principe.

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin;
Entends comme il consulte, approuve, délibère,
Entends de quels reproches il couvre un adversaire :
Vois comme d'un rival il cherche à se venger;
Comme il punit son fils, et veut le corriger (1) :
Il le croyoit donc libre........

VOLTAIRE.

IV. Comment a-t-on pu mettre sérieusement en doute, si l'homme étoit maître de ses actions,

(1) Il est vrai qu'on corrige un enfant qui n'a pas encore de raison ni de liberté ; le mal qu'on lui fait souffrir alors n'emporte pas avec soi l'idée d'une punition proprement dite ; on ne veut que lui faire ressentir des impressions qui, en lui faisant prendre une habitude contraire, le détournent de telles ou telles actions ; mais ce n'est pas ainsi qu'on considère les peines que l'on fait souffrir à celui qui commence à jouir de sa raison. On lui sait intérieurement très mauvais gré des actions pour lesquelles on le punit ; on reconnoît qu'il s'est volontairement attiré ce qu'il souffre, et lui-même est obligé d'en convenir en secret.

Qu'on interroge un enfant de dix à douze ans, qui, vaincu par quelque petite tentation proportionnée à son âge, ait fait une action qu'il sait lui avoir été défendue et dont il craint le châtiment : lui viendra-t-il jamais dans l'esprit d'alléguer pour sa défense qu'il n'a pas pû faire autrement, qu'il lui étoit impossible d'éviter cette action? Il se gardera bien d'employer une défaite dont il sent que la foiblesse et la fausseté redoubleroit la colère de ses parents et aggraveroit sa peine. Mais essayez de menacer cet enfant qu'il sera puni pour n'avoir pas lu et appris

s'il étoit libre? Je m'étonnerois moins de ce doute, s'il s'agissoit d'un fait étranger qui se passât hors de l'homme. Mais il s'agit ici d'une chose qui se passe au-dedans de nous, dont nous avons un sentiment immédiat, et dont nous faisons une expérience journalière. Comment douter d'une faculté de notre âme, et pourquoi fait-on plutôt cette question : L'homme est-il doué de *liberté?* que celles-ci : L'homme est-il doué *d'intelligence?* L'homme a-t-il une *volonté?* Car, à s'en tenir au sentiment que nous avons de l'une et de l'autre, il n'y a nulle différence.

Ne craignons pas de l'avouer, quelques philosophes trop subtils, à force d'envisager ce sujet du côté métaphysique, l'ont, pour ainsi dire, dénaturé, et se trouvant embarrassés à répondre à certaines difficultés, ils y ont fait plus d'attention qu'aux

---

sa leçon, pendant que vous l'aviez renfermé dans l'obscurité, ou pour n'avoir pas pris une leçon de danse, dans l'extrême accablement d'une maladie qui le prive de toutes ses forces, vos menaces lui paroîtront souverainement injustes, et si elles étoient suivies de l'effet, il vous regarderoit comme un vrai tyran. *Mélanges philos. par Formey.*

C'est encore par une suite du sentiment que nous avons de notre liberté, et par un effet de ces lumières si naturelles qui nous font juger de nos semblables, que nous ne nous sentons pas fort piqués des injures d'un fou, au lieu que nous sommes extrêmement choqués de celles d'un homme qui est en son bon sens, et auquel nous ne pouvons dès lors nous empêcher d'imputer tout ce que ses discours ont d'offensant.

CHAPITRE CINQUIEME.

De la nature de l'obligation considérée en général et dans sa première origine.

I. 1. Si je tends par une pente nécessaire vers le bonheur, si les conseils de la raison sont la règle la plus sûre pour m'y conduire, il est évident que, pour agir conséquemment à ma fin, ce n'est que conformément à ces mêmes conseils que je dois user de ma liberté.

2. Il naît donc de cette convenance qui se trouve entre mon bonheur et ma raison, et qui est fondée sur la nature des choses, une sorte de bien, une obligation primitive et antécédente à toute autre loi, qui, si elle n'a pas une force proprement dite, suffit du moins pour que j'approuve en moi-même tout ce que j'aurai fait librement de conforme aux vrais principes, et que je désapprouve l'usage contraire que j'aurai fait de mes facultés, ne pouvant même dès lors imputer qu'à moi seul les maux que ma conduite m'aura attirés.

II. Mais bien plus, je remarque qu'en effet il ne dépend pas de moi de me délivrer du sentiment incommode du repentir, après avoir commis certaines actions dont je n'avois pas voulu considérer

avec assez d'attention toutes les suites. Je remarque encore que les sentiments d'approbation ou de blâme que produit le retour de ma raison, naissent souvent dans moi, en quelque sorte malgré moi-même. Lorsque j'ai agi suivant ses conseils, j'éprouve une satisfaction intérieure, une douceur secrète qui naît, non-seulement du bien que je me suis procuré, mais encore du choix libre que j'en ai fait. Si je n'ai suivi qu'un penchant déréglé, qu'un caprice déraisonnable, je me reproche ma conduite, ou du moins je cherche à me distraire, je me répands sur les objets extérieurs, je n'ose plus rentrer dans moi-même pour y consulter la raison; et la joie que je goûte au dehors n'a rien de réfléchi, rien de solide, rien de tranquille (1). Si cependant, à force de faire taire cette raison, qui d'a-

(1) Le peu d'exactitude de certains reproches intérieurs formés par le préjugé, n'ôte rien à la force de ceux qui naissent évidemment de la raison et qui sont les seuls dont on parle ici : mais ensuite, à considérer ces sentiments en général, comme il est toujours vrai de dire qu'ils ont quelque chose de très contraire à notre tranquillité, et que cependant il est encore plus opposé à nos véritables intérêts de les supprimer tous sans aucune distinction, puisque ce seroit nous priver par là même de bien des ressources que la raison sait nous offrir pour notre propre avantage, dans les retours qu'elle nous fait faire sur nos erreurs, cela nous ramène également à une sorte d'obligation, ou de suivre les principes exacts que s'est fait notre entendement, ou de travailler autant qu'il est en nous à changer ses fausses lueurs contre les lumières de la vérité.

bord s'explique malgré moi, sa voix même ne me reproche plus rien, c'est alors que je me trouve plus que jamais sans boussole et sans pilote, c'est alors (comme je ne l'ai que trop éprouvé) que, conduit par des lueurs trompeuses, par des guides infidèles, je ne fais que rouler dans un cercle d'illusions, d'égarements; que tout sert à m'écarter de ma fin, et que là même où je croyois rencontrer le port, je ne trouve que les plus funestes écueils.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici suffit pour me faire reconnoître cette obligation, cette restriction de ma liberté naturelle produite par ma raison, en tant que ses conseils sont autant de motifs qui me déterminent à une certaine manière d'agir, préférablement à toute autre (1).

---

(1) Voy. *Principes du droit naturel*, c. VII, § 4, 5 et suiv.

CHAPITRE SIXIÈME.

De l'ordre.

I. 1. Après m'être assuré, non-seulement du prix de la raison, mais même de l'obligation primitive où je suis, en tant que ma nature m'entraîne nécessairement vers le bonheur, de suivre les conseils que la raison me donne, je m'empresse à la consulter pour m'attacher inviolablement à ses lois.

2. La raison, en tant qu'elle me fait agir par principes, est sans doute opposée au caprice; elle veut que dans mes actions j'envisage un but, une fin, et qu'après l'avoir consultée sur le choix, je tende à cette même fin qui peut être ou plus éloignée ou plus prochaine, par des moyens qui aient avec elle un rapport certain, et qui soient capables de me la procurer.

3. La raison veut encore (*ci-dessus*, *c.* III, II), que l'usage que je ferai de tout ce qui m'environne soit proportionné à la nature des choses, à leur état, à leur destination particulière, afin que je ne les rende pas, par un usage déplacé, vaines, inutiles, et peut être dangereuses et nuisibles.

4. A l'égard de moi-même, elle veut que je me

maintienne avec soin dans une disposition convenable à l'excellence de ma nature et à mon état; car, tout ce qui est incompatible avec ce qui constitue la bonté d'un être, tend par cela même à le dégrader ou à le détruire, à le corrompre ou à altérer sa constitution; ce qui, étant directement opposé à la conservation, à la perfection et au bien de cet être, sappe et renverse les fondements de sa félicité.

5. Disons-en de même de ce qui est incompatible avec l'état de l'homme (*déf.* 13); car, tout être qui, par sa constitution, a des rapports essentiels à d'autres êtres dont il ne sauroit se détacher, ne doit pas être considéré seulement dans ce qu'il est en lui-même, mais aussi comme faisant partie d'un tout auquel il se rapporte : et il est bien manifeste que c'est de la situation où il se trouve à l'égard des êtres qui l'environnent, et des rapports de convenance ou d'opposition qu'il a avec eux, que doit dépendre en grande partie son bon ou son mauvais état, son bonheur ou sa misère.

Je dis plus encore : nous concevons, même par la nature des choses, que dès là qu'on pourra supposer un tout et des parties, il doit y avoir une subordination des parties au tout, afin de maintenir ce même tout dans le meilleur état qu'il est possible, de concilier par là, ou d'assurer autant qu'il se peut le bien des différentes parties qui le composent, et d'empêcher les maux qui pourroient

résulter pour chacune d'elles d'une opposition entière et constante de forces et de mouvements.

6. Mais, en rapprochant toutes ces idées, j'y trouve celle de l'*ordre*, tel que je le conçois et que je l'ai défini (*déf.* 12), d'où je conclus qu'une des premières règles que la raison me présente, pour me rapprocher du bonheur, c'est que dans ma conduite, je dois m'attacher constamment à l'ordre, ce principe admirable et fécond dont je trouve en moi l'idée, le sentiment, et auquel il semble que tout vienne ensuite se rapporter.

II. 1. Avouons-le même, rien n'est si sensible que cette liaison que l'*ordre* a naturellement avec notre félicité (1). Lorsque j'observe, ne fût-ce que d'un coup d'œil, ce qui se passe dans mon intérieur, et que je vois la régularité régner dans mes sensations, l'ordre dans mes désirs, l'harmonie dans mes actions; lorsque je vois que tout est vrai dans mon ame, que tout s'y accorde avec les rapports essentiels des choses, cette contemplation me jette dans un état délicieux qui triomphe sans peine de tous les déplaisirs des sens, et, plus cette vue est réfléchie, plus l'impression agréable qu'elle fait sur moi est sensible et durable; au contraire, tout ce qu'il y a de plus vif dans les plaisirs des sens ne sauroit me mettre à l'aise, tant que je suis inquiété, tourmenté par la vue d'un désordre intérieur.

(1) Voyez le *Système du vrai bonheur*, dans les *Mélanges Philosophiques* de M. Formey.

2. Mais ce n'est pas seulement en jetant les yeux sur moi-même que la vue de l'ordre y excite le sentiment le plus doux et le plus pur. C'est sans doute de lui que toute beauté tire son origine, et lorsque je trouve dans ce qui m'environne des marques de régularité, lorsque je m'occupe à les saisir, lorsque j'envisage le rapport des moyens à une fin marquée, la parfaite convenance des parties d'un ouvrage avec son objet, l'accord de ses parties entre elles et avec le tout, leur subordination à une partie principale qui soit pour elles comme un centre de réunion; en un mot, lorsque j'aperçois de toutes parts l'ordre, la proportion, je sens qu'alors tout devient propre à faire naître en moi le plaisir, l'amour et la joie; et, à mesure que mon goût s'épure, que mes connoissances s'augmentent, la source des douceurs que j'éprouve s'étend et s'augmente aussi.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Principes qui sont liés à l'idée de l'ordre, et que la raison nous offre comme autant de règles nécessaires pour nous rapprocher du bonheur.

I. Si la raison, si l'ordre exigent également que je place chaque chose dans son rang (*ci-dess.*, *c.* VI), que j'assigne à chacune son véritable prix; si d'ailleurs l'expérience nous apprend que nous nous trompons souvent dans nos jugements sur les biens et sur les maux particuliers, ce qui nous jette dans des égarements très préjudiciables, je dois donc établir pour principe qu'il est nécessaire avant tout de bien examiner la nature des uns et des autres, et d'en observer avec soin les différences (1).

2. Ce discernement n'est pas difficile à faire: une légère attention sur ce que nous expérimentons tous les jours nous apprend, premièrement, que l'homme étant un être composé d'un corps et d'une ame, il y a aussi des biens et des maux de deux

---

(1) Tout ce chapitre est tiré, à peu de chose près, des *Principes du droit naturel*, par Burlamaqui. Voy. 1re partie, chap. VI.

sortes, *spirituels* ou *corporels* : les premiers sont ceux *qui viennent de nos seules pensées* ; les seconds *sont produits par l'impression des objets extérieurs sur nos sens* (1). Ainsi, le sentiment agréable que cause la découverte d'une vérité importante, ou l'approbation qu'on se donne à soi-même, quand on a agi conformément à la droite raison, sont des biens purement spirituels ; comme le chagrin d'un géomètre qui ne trouve pas une démonstration, ou les remords que l'on sent pour avoir mal agi, sont aussi des peines purement spirituelles. A l'égard des biens et des maux *corporels*, ils sont assez connus : c'est, d'un côté, la santé, la force, la beauté ; de l'autre, les maladies, l'affoiblissement, la douleur, etc. Ces deux sortes de biens et de maux intéressent l'homme, et ne peuvent pas être regardés comme indifférents, parce que l'homme étant composé d'un corps et d'une ame, on voit bien que sa perfection et sa félicité dépendent du bon état de l'une et de l'autre de ces parties.

3. 2° Nous remarquons très souvent que les apparences nous trompent ; ce qui nous a d'abord paru un bien, se trouve réellement un mal, tandis qu'un mal apparent cache souvent un très grand bien. Il y a donc une distinction à faire des biens et des maux *réels* et *véritables*, d'avec ceux qui

---

(1) Voy. Barbeyrac, sur Puffendorf, *Devoirs de l'homme et du citoyen*, liv. I, chap. 1, § 2, notes 1re, 2me et 3me.

sont *faux* et *apparents*, ou, ce qui revient presque au même, le bien est quelque fois *purement bien*, et le mal *purement mal;* d'autres fois il y a un *mélange* de l'un et de l'autre qui ne laisse pas discerner d'abord quelle partie l'emporte, et si c'est le bien ou le mal qui y domine.

4. Une troisième différence regarde la *durée* des uns et des autres; à cet égard, les biens et les maux n'ont pas tous la même nature: les uns sont *solides* et *durables*, les autres sont *passagers* et *inconstants*. A quoi l'on peut ajouter qu'il y a des biens et des maux dont nous sommes, pour ainsi dire, les *maîtres*, et qui dépendent tellement de nous, que nous pouvons fixer les uns pour en jouir constamment, et nous délivrer des autres. Mais tous ne sont pas de ce genre : il y a des biens qui nous *échappent* malgré nous, et des maux qui nous *atteignent*, quelque effort que nous fassions pour nous en garantir.

5. 4° Il y a des biens et des maux *présents*, c'est-à-dire que nous éprouvons actuellement, et des biens et des maux à *venir*, qui sont l'objet de nos espérances ou de nos craintes.

6. 5° Il y a des biens et des maux *particuliers*, c'est-à-dire qui n'affectent que quelques parties d'un même tout, et d'autres qui sont *communs* et *universels*, auxquels tous les membres d'un même corps participent. Le bien du *tout* est le véritable bien; celui d'une des parties opposé au bien du

tout n'est qu'un bien apparent, et par conséquent un vrai mal.

7. 6° De toutes ces remarques, nous pouvons conclure enfin que les biens et les maux n'étant pas tous d'une même espèce, si on les compare ensemble, on trouvera qu'il y a des biens *plus excellents* les uns que les autres, et des maux *plus* ou *moins fâcheux*. Il arrive de même qu'un bien comparé avec un mal peut être ou *égal*, ou *plus grand*, ou *moindre*, ce qui produit encore des différences ou des *gradations* qui méritent d'être appréciées (1).

---

(1) Tous les hommes, dit Locke, désirent d'être heureux, cela est incontestable; mais lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui leur vient sous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, et à en rester satisfaits........ jusqu'à ce que quelque nouveau désir les rendant *inquiets*, vienne troubler cette félicité apparente et leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux; ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne se trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu, ou apparent...... Nous ne fixons point nos désirs sur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions nécessaire à notre bonheur; de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux, sans en jouir, il ne nous touche pas, et c'est là une occasion aux hommes de mal juger, lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur ce qui l'est effectivement; erreur qui nous séduit, et par rapport au choix du bien que nous avons en vue, et fort souvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais de quelque manière que nous nous trompions, soit en mettant notre bonheur où dans le fond

Ces détails font bien sentir l'utilité de notre première règle, et combien il est essentiel de faire un juste discernement des biens et des maux. Mais ce n'est pas le seul conseil que la raison nous adresse.

II. Je me suis déjà convaincu (*ch.* VI, I, *nos 4 et* 5) que le vrai bonheur ne sauroit consister à mon égard dans des choses incompatibles avec l'excellence de ma nature et avec mon état : je puis donc établir cette vérité comme une seconde règle qu'il est essentiel pour moi de ne jamais perdre de vue; elle est aussi, comme je l'ai observé, renfermée nécessairement dans l'idée de l'ordre (*ib. no*. 6).

III. En troisième lieu, le bien et le mal étant les deux opposés, l'effet de l'un détruit l'effet de l'autre; c'est-à-dire que la possession d'un bien qui est accompagné ou suivi d'un plus grand mal, contribue véritablement à nous rendre malheureux, et au contraire un mal léger, mais qui nous pro-

---

il ne sauroit consister, soit en négligeant d'employer les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient servir de rien, il est hors de doute que quiconque manque son principal but, qui est sa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'est le désagrément réel ou supposé des actions qui conduisent au bonheur; car les hommes s'imaginent qu'il est si fort contre l'ordre de se rendre malheureux soi-même pour parvenir au bonheur (*ce qui peut arriver dans de certains cas*), qu'ils ont alors beaucoup de peine à s'y résoudre. Locke, *Essai sur* etc., liv. II, chap. XXI, § 68.

cure un bien plus considérable, n'empêche pas que nous ne devenions plus heureux. Ainsi, tout bien compté, le premier doit être évité comme un vrai mal, et le second doit être recherché comme un vrai bien.

La nature des choses humaines exige que je fasse attention à ces principes. Si chacune de nos actions étoit tellement restreinte et déterminée en elle-même, qu'elle n'entraînât après elle aucune conséquence, on ne se méprendroit pas si souvent dans le choix, et on seroit presque sûr de saisir le bien (1); mais, instruits comme nous le sommes par l'expérience que les choses ont souvent des effets bien différents de ce qu'elles sembloient promettre, en sorte que les plus agréables ont des suites amères, et qu'au contraire un bien solide et réel coûte à acquérir, la prudence ne permet pas de s'arrêter uniquement au présent; il faut étendre sa vue sur l'avenir, et considérer également l'un et l'autre, afin de porter un jugement solide qui serve à nous bien déterminer (2).

---

(1) Voy. Locke, *Essai sur* etc., liv. II, chap. XXI, § 28.

(2) Quoique la différence et les degrés du plaisir présent et de la douleur présente soient si sensibles qu'on ne puisse s'y méprendre, cependant, *lorsque nous comparons ce plaisir ou cette douleur avec un plaisir et une douleur à venir*, et c'est pour l'ordinaire sur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté, *nous faisons souvent de faux jugements*,

IV. En quatrième lieu, dans de certains cas, la seule possibilité, et à plus forte raison la vraisemblance, doit nous déterminer en effet à regarder géométriquement la proportion que les choses ont ensemble. Un bien probable, ou même simplement possible, peut surpasser tellement un autre en grandeur, que l'excès qu'a le plus petit sur le plus grand par sa certitude, ne puisse jamais égaler le prix de

---

en ce que nous mesurons ces deux sortes de plaisirs et de douleurs par la différente distance où elles se trouvent à notre égard. Comme les objets qui sont près de nous passent aisément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaste circonférence, qui sont plus éloignés, de même, à l'égard des biens et des maux, le présent prend ordinairement le dessus; et dans la comparaison, ceux qui sont éloignés ont toujours du désavantage. Ainsi la plupart des hommes, semblables à des héritiers prodigues, sont portés à croire qu'un petit bien présent est préférable à de grands biens à venir; de sorte que, pour la possession présente de peu de chose, ils renoncent à un très grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce soit là un *faux jugement*, chacun doit le reconnoître, en quoi que ce soit qu'il fasse consister son plaisir, parce que ce qui est à venir doit certainement devenir présent un jour; et alors, ayant le même avantage de proximité, il se fera voir dans sa juste grandeur, et mettra dans tout son jour la prévention déraisonnable de celui qui a jugé de son prix par des mesures inégales (Locke, *Essai sur* etc., liv. II, chap. XXI, § 63). Si la douleur de tête nous venoit avant l'ivresse, nous nous garderions de trop boire, dit Montagne; mais la volupté, pour nous tromper, marche devant et nous cache sa suite. *

* *Essais* de Montagne, liv. I, chap. XXXVIII.

l'espérance que m'apporte ce dernier (1). Disons-en de même dans un sens contraire de ce qui concerne les maux.

Aussi devons-nous convenir que la conduite ordinaire des hommes montre assez qu'ils sentent tous la sagesse et la nécessité de ce principe. En effet, à quoi tendent tous les travaux qu'ils entreprennent, toutes les peines et les fatigues qu'ils endurent, tous les périls auxquels ils s'exposent? Leur vue est de se procurer certains avantages qu'ils ne croient pas acheter trop cher, quoique ces avantages ne soient ni présents, ni aussi certains que les sacrifices qu'il faut faire pour les obtenir; et cette manière d'agir est très conforme au principe que je me suis fait. La raison veut qu'au défaut de la *certitude* nous prenions la *probabilité* pour règle de nos jugements et de nos déterminations (*liv.* 1, *c.* XII, 8me *princ.*, *et c.* V, III), puisqu'elle est alors l'unique lumière, le seul guide que nous ayons. Elle veut même, comme nous ve-

---

(1) Que dans vingt billets, à 5 sols chacun, il y ait, par supposition, un lot de 20,000 fr., et qu'on ne me permette de prendre qu'un seul billet, il n'est pas probable que je tomberai sur ce lot, puisqu'il y a dix-neuf à parier contre un que cela ne sera pas; cependant la possibilité qui se rencontre à ce que cela soit, me feroit sans doute regarder comme déraisonnable, si, ayant besoin de 20,000 fr., et n'ayant pas grand besoin de 5 sols, je ne sacrifiois pas ceux-ci, quoique ce soit un bien certain, dans la seule espérance d'acquérir ceux-là.

nons de nous en convaincre, que dans de certains cas la seule possibilité suffise pour nous déterminer.

V. Il ne suffit pas d'avoir éclairé l'esprit sur la nature des biens et des maux qui peuvent contribuer à notre bonheur ou à notre malheur, il faut encore rendre ces principes actifs et efficaces, en formant la volonté à se déterminer, par goût et par habitude, conformément aux conseils d'une raison éclairée; et ne croyons pas qu'il soit impossible de changer les inclinations ou de réformer les goûts. Il en est du goût de l'esprit comme de celui du palais. L'expérience montre que l'on peut changer l'un et l'autre, et faire en sorte que nous trouvions enfin du plaisir dans les choses qui d'abord nous étoient désagréables (1). On commence à faire une

(1) C'est une erreur de s'imaginer, dit Locke, que les hommes ne sauroient changer leurs inclinations jusqu'à trouver du plaisir dans des actions pour lesquelles ils ont du dégoût et de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas, un juste examen de la chose produira ce changement; et dans la plupart la pratique, l'application et la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait oui dire *que de certaines boissons*, *ou que de certains aliments* sont utiles à la santé, on peut en négliger l'usage à cause de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choses; mais la raison et la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve, et l'usage ou la coutume vous les fait trouver agréables. Il est certain qu'il en est de même à l'égard de la vertu. Les actions sont agréables ou désagréables, considérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver

chose avec peine et par un effort de raison, ensuite on se familiarise peu à peu avec elle; des actes réi-

---

à une fin plus excellente et plus désirable. Qu'un homme mange d'une viande bien assaisonnée, et tout-à-fait à son goût, son ame peut être touchée du plaisir même qu'il trouve en mangeant, sans avoir égard à aucune autre fin; mais la considération du plaisir que donne la santé du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, et qui *seroit capable* de nous faire avaler une potion fort désagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins désagréable que par la considération de la fin qu'on se propose, et par la persuasion plus ou moins forte où l'on est que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec elle. Pour ce qui est du plaisir qui se trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'usage et par la pratique. En effet, l'expérience nous rend souvent agréable ce que nous regardions de loin avec aversion, et nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplu au premier essai. Les habitudes sont de puissants charmes, et attachent un si grand plaisir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne saurions nous en abstenir, ou du moins omettre sans *inquiétude*, les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres et familières, et par là même recommandables. Quoique cela soit de la dernière évidence, continue toujours Locke, et que chacun soit convaincu par sa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'est néanmoins un devoir que les hommes négligent si fort, dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe, si je dis que les hommes peuvent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, et par là remédier à cette disposition d'esprit à laquelle on peut justement attribuer une partie de leurs égarements. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXI, § 69.

térés nous la rendent plus facile; la répugnance cesse, on voit la chose d'un autre œil qu'on ne la voyoit, et l'usage enfin nous fait aimer ce que nous regardions auparavant avec aversion. Tel est l'effet des habitudes; elles font trouver insensiblement tant de commodité et tant d'attrait, qu'on a ensuite de la peine à s'en abstenir (1).

---

(1) Quiconque réfléchit sur soi-même, trouvera bientôt que le *désir* est un état *d'inquiétude*, une sorte de *mésaise*, de défaut *de tranquillité dans l'ame ;* car qui est-ce qui n'a pas senti dans le désir ce que le sage dit de l'*espérance*, qui n'est pas fort différente du désir, *qu'étant différée elle fait languir le cœur*, et cela d'une manière proportionnée à la grandeur du *désir* (Locke, *Essai sur* etc., l. II, ch. XXI, § 32, et ch. XX, § 6, note de M. Coste). Or, l'expérience semble nous apprendre que le premier moyen de faire naître cette espèce d'inquiétude par rapport à un bien qui est réellement propre à procurer notre bonheur, c'est de fixer notre esprit avec beaucoup d'attention sur son excellence, c'est de s'en pénétrer vivement; et lorsqu'on ne se sent pas porté absolument à le chercher, je croirois volontiers que cela naît en grande partie de ce qu'on ne s'est pas encore arrêté suffisamment à considérer ce bien réel, et sa liaison nécessaire avec notre bonheur; on le regarde du moins comme quelque chose de trop éloigné, ou qu'on sera toujours à temps de retrouver : en un mot, il manque une certaine persuasion qu'on doit alors travailler à faire naître en soi, si l'on conçoit que l'objet puisse être de nature à la mériter. Il faut convenir aussi qu'on peut se trouver véritablement entraîné par une habitude contraire; et alors, si l'entendement nous en a suffisamment représenté les suites funestes, comme, par exemple, lorsqu'on éprouve une trop grande passion pour le vin, il s'agira moins de s'en occuper de nouveau, ce qui pourroit n'être

« conséquent, mes actions peuvent être mises « alors sur mon compte, et m'être attribuées « comme à leur véritable auteur.

QUATRIÈME PRINCIPE (*chap*. V).

« De la convenance qui se trouve entre mon « bonheur et ma raison, il se forme une sorte de « lien, une obligation primitive, produite par « cette dernière, pour restreindre ma liberté na- « turelle, en tant que les conseils de la raison « sont autant de motifs qui doivent, selon la « nature même des choses et en conséquence de « mon penchant nécessaire pour le bonheur, me « déterminer à agir d'une certaine manière, pré- « férablement à toute autre.

CINQUIÈME PRINCIPE.

« L'ordre (*chap*. VI), en tant que je puis le « connoître et m'y attacher dans tout ce qui dé- « pendra de mon choix, est un principe général « que la raison me présente comme infiniment « propre à contribuer à ma félicité.

« II. De l'idée de l'ordre et des lumières de la « plus pure raison découlent ces nouveaux prin- « cipes, comme autant de règles subordonnées, « sur lesquelles je dois mesurer mes sentiments et « ma conduite (1).

---

(1) Voy. *Principes du droit naturel* de Burlamaqui, 1re part. chap. VI; où il renvoie aussi à Barbeyrac.

« *La première règle* (*chap.* VII , I) est de bien « examiner la nature des biens et des maux, et « d'en observer avec soin les différences, afin de « donner à chaque chose son juste prix.

« *Deuxième règle*. Le vrai bonheur, par rap- « port à nous (*chap.* VII , II), ne sauroit consister « dans des choses qui sont incompatibles avec ce « qui fait l'excellence propre de la nature de « l'homme, et avec son état.

« *Troisième règle* (*chap.* VII , III, *avec la note* « *de Locke*). Le bien et le mal étant les deux « opposés, l'effet de l'un détruit en un sens l'effet « de l'autre : ainsi, pour se procurer, autant qu'on « le peut, un bonheur solide, il ne suffit pas de « faire attention au bien et au mal présent, il « faut encore examiner quelles en seront les suites « naturelles, afin que comparant le présent avec « l'avenir, et balançant l'un par l'autre, on puisse « connoître d'avance quel en doit être le résultat.

« *Quatrième règle*. Il est donc contre la raison « de rechercher un bien qui causera certainement « un mal plus considérable.

« *Cinquième règle*. Mais, au contraire, rien « n'est plus raisonnable que de se résoudre à souf- « frir un mal dont il doit certainement nous re- « venir un plus grand bien.

« *Sixième règle*. On doit préférer un plus grand « bien à un moindre ; on doit aspirer toujours « aux biens les plus excellents qui peuvent nous

« convenir, afin de se procurer une satisfaction « aussi pleine et aussi durable qu'il est possible; « enfin, nous devons proportionner nos désirs et « nos recherches à la nature et au mérite de « chaque bien (*chap.* I, *déf.* 4, et *chap.* VII, I, « n° 6, *note de Locke*).

« *Septième règle.* Il n'est pas nécessaire d'avoir « une entière certitude à l'égard des biens et des « maux considérables (*chap.* VII, IV); la seule « possibilité, et plus encore la vraisemblance, suf- « fit pour engager une personne raisonnable à se « priver de quelques petits biens, et même à souf- « frir quelques maux légers, en vue d'acquérir « des biens beaucoup plus grands, ou d'éviter « des maux beaucoup plus fâcheux.

« *Huitième règle.* Il ne faut rien négliger pour « faire prendre à notre esprit le goût des vrais « biens, en sorte que la considération des biens « excellents et reconnus pour tels, excite en nous « des désirs, nous rende en quelque sorte *inquiets* « de ce que nous en sommes privés, et nous fasse « faire tous les efforts nécessaires pour en acquérir « la possession. »

Cette dernière règle vient naturellement à la suite des autres, pour en assurer l'exécution et les effets (*chap.* VII, V, *avec les notes*).

III. Tels sont les principaux conseils que nous donne la raison. Ce sont autant de maximes qui, tirées de la nature des choses, et en particulier

de la nature de l'homme, et de l'état où il se trouve, nous font connoître ce qui lui convient essentiellement, et renferment les règles les plus nécessaires pour sa perfection et sa félicité (1).

Ces principes généraux sont d'ailleurs d'une telle nature, qu'ils nous arrachent, pour ainsi dire, notre assentiment; en sorte qu'une raison éclairée et tranquille, dégagée des préjugés et du trouble des passions, ne peut s'empêcher d'en reconnoître la vérité et la sagesse. Pourrois-je ne pas sentir combien il me seroit utile d'avoir toujours ces principes présents à l'esprit, afin que, par l'application et l'usage que j'en ferois dans les cas particuliers, ils devinssent insensiblement la règle uniforme et constante de mes inclinations et de ma conduite?

En effet, de telles maximes ne sont pas de simples *spéculations;* elles doivent naturellement influer sur les mœurs, et être d'usage dans la *pratique*. Car à quoi serviroit d'entendre les conseils de la raison, si l'on ne vouloit pas les suivre, et de quel prix seroient des règles de conduite qui nous paroissent évidemment bonnes et utiles, si l'on refusoit de s'en servir? Nous sentons nous-mêmes que ce flambeau n'est fait que pour nous aider à régler nos mouvements et nos démarches. Si l'on

---

(1) *Principes du droit naturel*, 1re part., chap. VI, § 6.

a manqué de suivre les maximes dont nous parlons, on se désapprouve soi-même, et l'on se condamne, comme on désapprouve aussi tout autre qui est dans le même cas : mais a-t-on suivi ces maximes ? c'est un sujet de satisfaction intérieure ; on s'approuve soi-même, comme on approuve également les autres qui ont agi de cette manière. Ces sentiments sont si naturels, qu'il n'est guère en notre pouvoir de penser autrement. Je me sens forcé de respecter ces principes comme une règle qui convient à ma nature, et d'où dépend mon bonheur.

LIVRE TROISIÈME.

DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITIONS, AXIOMES, COROLLAIRES

I. *n*° 1. 1re *déf. J'appelle Dieu* un premier être existant par lui-même, de qui toutes choses dépendent comme de leur première cause, et qui ne dépend lui-même d'aucune.

2. J'entends par le terme *d'essence* ce que l'on conçoit le premier dans l'idée d'un être ; d'où découlent toutes ses autres propriétés, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, l'essence est cette raison primitive de la possibilité d'une chose, en vertu de laquelle elle est exempte de contradiction avec elle-même, et sans quoi elle ne peut être ce qu'elle est (1).

(1) Comme il est important, lorsqu'on veut attacher une idée déterminée au terme d'*essence*, de bien entendre la définition par laquelle on fixe le sens qu'on veut donner à ce terme, et

3. *Essentiel, nécessaire*, est ce qui appartient à l'essence d'une chose, ce qui est absolument

---

que l'on ne peut y parvenir qu'en la développant avec beaucoup de soin, nous croyons ne pouvoir mieux faire que de mettre ici en note, sans presque y faire aucuns changements, plusieurs paragraphes tirés d'un ouvrage qui a pour titre : *Réflexions philosophiques sur l'immortalité de l'ame raisonnable.*

1. Il est superflu de remarquer que nous distinguons entre l'essence et l'actualité ou l'existence d'une chose, suivant le principe 7 du premier livre : tout ce qui est contradictoire est absolument impossible ; au lieu que tout ce qui ne se contredit pas est possible en soi, c'est-à-dire selon l'idée qui convient à sa nature. Or, les philosophes ayant coutume de donner le nom d'*essence* à ce qu'on conçoit le premier dans un sujet ou dans l'idée qui le représente, et la possibilité intrinsèque d'une chose, en vertu de laquelle elle est exempte de contradiction avec elle-même, étant incontestablement la première chose que l'on puisse concevoir dans un être, ou du moins dans l'idée de cet être, il s'ensuit de là qu'à parler en général, la possibilité que renferme l'idée d'une chose constitue son essence. Mais comme toutes les choses ne sont pas de la même espèce, et que chacune a ses propriétés particulières qui demeurent toujours les mêmes, et dont on ne sauroit rien séparer tant que la chose est ce qu'elle doit être, il en résulte que l'essence de chaque chose, qui la différencie spécifiquement d'une autre, consiste dans la manière dont cette chose est possible. Or, quand on comprend distinctement cette raison de la possibilité, on possède en même temps le fondement des autres propriétés par lesquelles un sujet se distingue de tout autre.

2. En pesant bien tout cela, nous reconnoîtrons que l'essence d'une chose mise en opposition avec son existence, est absolument nécessaire ; car nous avons fait consister l'essence en ce qui est possible en soi, c'est-à-dire selon l'idée qui convient à

nécessaire pour la faire être ce qu'elle est, et qui a son principe dans la possibilité même de la chose.

---

sa nature. Ce qui est tel ne sauroit être intrinsèquement impossible, autrement il y auroit contradiction manifeste. Ainsi ce qui est possible en soi, ne pouvant être le contraire, est absolument possible. Par conséquent l'essence d'une chose, par cela même qu'elle est possible en soi, est absolument nécessaire. Si elle est absolument nécessaire, elle est immuable aussi en soi; car nous appelons aussi nécessaire, ce qui ne sauroit être autre qu'il est. Et nous ne saurions nier que ce qui ne sauroit être autre qu'il est, est immuable. Concluons donc que l'essence d'une chose, en tant qu'on l'appose à son existence, est absolument nécessaire et immuable : quelques exemples répandront du jour là-dessus.

3. Supposons qu'une montre, qui par le cours de son aiguille marque les heures, soit une chose absolument inconnue. Concevons de plus qu'un habile ouvrier se mette en devoir d'inventer une machine qui produise cet effet; comment faudra-t-il qu'il s'y prenne? il doit incontestablement s'occuper à chercher un assemblage de ressorts, de roues et d'autres pièces qui, par un mouvement constamment uniforme, fasse tourner l'aiguille de manière à produire l'effet désiré. Si un tel assemblage n'étoit pas possible, il seroit aussi impossible de faire une montre. Donc la possibilité intrinsèque, ou la manière d'assembler diverses pièces qui, par un mouvement régulier et ordinaire, atteignent au but que l'on se propose, cette possibilité, dis-je, constitue l'essence d'une montre. Par conséquent l'essence de cette machine est tout-à-fait immuable. A la vérité, l'assemblage pourra varier à quelques égards sans que le résultat cesse d'être une montre, mais cet assemblage doit pourtant toujours être constitué de manière à renfermer le principe de l'effet qu'on cherche. Et dans ce sens, comme on l'a insinué ci-dessus, l'essence d'une montre demeure immuable. Car si la

Par exemple, il appartient à l'essence du triangle d'avoir trois côtés et trois angles, de manière qu'il n'est pas possible qu'en tant que triangle, il

---

manière de l'assemblage ne répondoit pas au but d'une montre, ce n'en seroit plus une, ce seroit quelque autre machine qui exécuteroit des opérations toutes différentes.

4. Il en est tout autrement de l'existence d'une chose. Tout ce qui ne se contredit pas est bien possible, mais il ne s'ensuit pas de là qu'il existe actuellement. La pure possibilité d'une montre, par exemple, qu'un horloger se représentera idéalement, ne fait pas que la montre soit déjà là. Outre la pure possibilité, il faut encore une raison suffisante; savoir, une force et une action, par lesquelles le possible arrive à l'actualité. La notion de l'existence emporte à la vérité toujours celle de la possibilité, parce qu'une chose absolument impossible n'existera jamais. Mais la notion de la simple possibilité d'une chose, n'emporte pas toujours celle de l'existence. Or, l'essence de chaque chose consistant dans la manière dont elle est possible, il est clair qu'on est bien fondé à distinguer l'essence d'une chose d'avec son existence.

5. Rien ne pouvant exister sans avoir son essence, il est hors de doute qu'une chose, tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être, conserve son essence. Un composé tel qu'une montre, peut bien être désassemblé; mais alors il perd aussi l'essence d'une montre, n'étant plus possible qu'il montre régulièrement les heures. Au lieu que si l'on suppose que la montre demeure en son entier, on doit avouer qu'elle conserve son essence aussi long-temps que son intégrité. A beaucoup plus forte raison, un être simple, qui est indestructible en soi, ne sauroit perdre son essence non plus que son existence, à moins qu'il ne soit anéanti; ajoutons encore, et celui dont l'essence même seroit d'exister ne pourroit pas plus perdre son existence, qu'il ne pourroit perdre son essence.

existe autrement : de même il est de l'essence d'un carré parfait d'avoir quatre côtés et quatre angles droits.

4. Par *l'être nécessaire*, on entend un être qui existe essentiellement et par lui-même, qui trouve dans son propre fonds, dans sa possibilité d'être, son existence, tout ce qui le constitue tel qu'il est, par une nécessité si absolue, qu'il impliqueroit contradiction, qu'il ne seroit pas possible qu'il n'existât pas.

5. La *contingence* est opposée à l'idée du nécessaire : ainsi on doit entendre par *contingent* ou *accidentel* ce qui n'entre pas dans l'essence même de la chose, dans sa possibilité d'être, ce qui prend son principe, non en elle-même, mais dans une cause étrangère.

L'être contingent est donc celui qui a besoin d'une autre cause pour exister, qui trouve son existence, non dans lui-même et dans sa propre essence, non dans sa possibilité d'être et dans une nécessité absolue de son existence, mais dans une cause extérieure, de manière qu'il peut sans contradiction exister ou n'exister pas.

N°. 2. Tout ce que nous concevons est représenté à notre esprit ou comme *chose* ou comme *mode*, ou comme *chose modifiée*.

6. J'appelle *chose* ou *substance* ce que l'on considère comme ne subsistant pas dans un autre

sujet, mais comme étant soi-même le sujet de tout ce que l'on y conçoit. Par exemple une pierre est une chose ou substance, parce que nous l'envisageons comme un être qui subsiste en lui-même, en sorte que son existence ne paroît pas inhérente dans un autre sujet, comme la rondeur paroît inhérente dans un corps rond.

7. J'entends par *mode, attribut* ou *qualité*, ce que l'on conçoit comme subsistant dans un autre sujet, c'est-à-dire dans une chose ou substance à laquelle il ajoute une certaine détermination, une manière d'être qui la fait nommer telle, par exemple, blanche, ronde, bonne, mauvaise, pesante, etc.

Ainsi, comme la blancheur est ordinairement considérée comme une propriété qui est faite pour exister dans un autre sujet, l'idée que j'en ai ne m'offre qu'une *manière de chose*, une *qualité*, un *attribut*, un *mode* ou une *modalité*, tous termes qui sont à peu près synonymes.

8. « Lorsque j'envisage tout à la fois le sujet
« et le mode, ou, si l'on veut, lorsque je considère
« la substance comme déterminée par une certaine
« manière ou modalité, alors j'aperçois une *chose*
« *modifiée*. C'est ce qui m'arrive lorsque je conçois,
« par exemple, l'idée d'un corps rond sans dis-
« tinguer la substance du mode, c'est-à-dire le
« corps de la rondeur.

9. « J'appelle *univers* l'assemblage de tous les

« êtres que nous concevons, comme liés et modi-
« fiés pour faire un même tout.

N. 3. 10. « *L'infini* est ce qui exclut de soi toute
« borne, toute négation, si ce n'est de ce qui
« pourroit le rendre véritablement susceptible de
« limites, comme une étendue figurée, divi-
« sible, etc.

« Ou, pour tout exprimer en un mot, *l'infinité*
« *positive* consiste dans une plénitude si parfaite,
« que toute addition y soit impossible (1).

11. « *L'infini négatif* est entièrement différent.
« On dit en ce sens qu'une chose est infinie,
« lors qu'on la conçoit toujours susceptible de
« plus. L'imagination s'épuise avant d'en avoir
« atteint les bornes; et il nous est impossible de
« les désigner. »

C'est ce qu'on peut appeler proprement *l'inassignable*, *l'indéfini*.

12. « L'idée de *l'infiniment parfait*, répond à
« celle de l'infini réel et positif. Elle exprime un
« être qui exclut de soi toute borne, toute néga-

(1) Il est aisé de s'apercevoir que ce n'est pas sur le sens grammatical des termes qu'on doit juger de la nature des choses. Il y a plusieurs idées très positives que nous exprimons par des termes négatifs, parce que nous manquons de mots propres pour bien rendre ce que nous pensons. Par exemple, nous appelons *immortel* ce qui doit avoir une vie continuelle, et, dans le sens grammatical, c'est comme si nous disions *non mortel*.

« tion de perfections absolues et proprement di-
« tes, c'est-à-dire de toutes celles qui sont sans
« mélange d'aucune sorte d'imperfection, comme
« seroit de rendre son *sujet* susceptible de limites,
« et d'en écarter d'autres genres de perfection
« qu'il est meilleur d'avoir que de n'avoir pas. »

13. J'entends par *l'intelligence*, ou la raison prise dans son plus haut degré, cette connoissance du vrai (1), qui saisit tous les objets dans la réalité de leur nature et de leurs propriétés respectives, qui embrasse d'une seule vue leur convenance ou leur disconvenance, qui aperçoit, en un mot, tout ce qu'il y a de plus conforme à l'ordre (2), tout ce qui peut servir davantage à le procurer, et tout ce qui s'en éloigne.

14. Cette intelligence forme encore ce qu'on peut appeler une *science pleine et entière*.

15. La *sagesse* se trouve à disposer et à employer les choses selon leur nature et selon les

(1) *Connoitre la vérité*, c'est, comme nous l'avons déjà dit, apercevoir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et s'en former des idées conformes à leur nature, c'est-à-dire à leur constitution, et à tout ce qui en est une suite. *Liv.* I, *chap.* 1, *déf.* 39.

(2) L'ordre est une disposition des choses relative à un certain but, et proportionnée à l'état, à la place et au rang qui conviennent à leur nature, ou à leurs fonctions. *Ci-dessus*, *liv.* II, *chap.* 1, *déf.* 12.

relations qu'elles ont entre elles, selon leurs dépendances réciproques, selon qu'elles sont les plus propres à une certaine *fin*, et, pour tout dire en un mot, selon les idées de l'ordre et du vrai.

16. J'entends ici par *rectitude* ou *justice*, non cette qualité particulière par laquelle on se trouve disposé à rendre à quelqu'autre ce qui lui est dû, mais en général un amour constant de l'ordre et du vrai, par lequel on est porté pour tout ce qui est un bien réel, et on est opposé à tout ce qui est un vrai mal, en sorte qu'on procure l'un et on écarte l'autre, autant que cet ordre universel, la nature des choses, ou leurs rapports mutuels le comportent.

17. Dans cette idée de la *rectitude* ou de la *justice*, sont comprises la *sainteté*, par laquelle je n'entendrai ici rien autre chose que cette rectitude même prise dans toute son étendue; la *véracité*, qui est une partie essentielle de la sainteté, et qui ne permet pas d'en imposer par de vaines illusions, de faire naître ou même d'autoriser l'erreur et le mensonge; et enfin la *bonté*, qui rend un être bienfaisant, et qui le remplit de miséricorde et de clémence, sans que pour cela il cesse en aucune manière d'être juste.

18. A cette rectitude, à cet amour souverain de l'ordre et du vrai, peut se rapporter encore la *prudence*, en tant qu'elle dirige un être intelligent et sage à rechercher en dernier ressort la meilleure

fin possible, par les moyens les plus propres à la procurer.

19. Lorsque l'on considère ce qui forme la *gloire* d'un être intelligent, on peut distinguer entre celle qui se trouve dans l'objet même, indépendamment des hommages extérieurs, et celle qui lui vient accidentellement des autres objets.

Dans le premier sens, je la définis un accord des perfections ou des vertus convenables à l'être intelligent dans lequel elles se trouvent, d'où il résulte en lui une juste opinion de lui-même, et une satisfaction secrète qui naît de la vue et du sentiment de cette harmonie.

20. Dans l'autre sens, qui est aussi le plus ordinaire, j'entends par la *gloire* qui est propre à un être intelligent, la manifestation extérieure de ses perfections ou de ses vertus, en tant qu'elles éclatent dans sa conduite et dans ses ouvrages, lesquels concourent à annoncer dans leur genre, et selon que leur nature et leur destination particulière les en rendent capables, sa grandeur et ses attributs.

Ajoutons ici quelques principes évidents, qui puissent me diriger dans la route que je dois suivre, et m'aider encore à déduire des définitions que je viens de poser les corollaires qui y sont renfermés.

II. 1er. Axiome. « On peut assurer d'une chose

« ce que l'on conçoit distinctement être renfermé
« dans l'idée qui la représente (*liv.* Ier, *chap.* XI,
« 1er *princ.*) c'est-à-dire, en un mot, que tout
« ce que l'on conçoit distinctement, est précisé-
« ment tel qu'on le conçoit.

2. « Ce *qui est*, *est*. Une chose *est* ou *n'est*
« *pas*; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, la
« même chose ne peut pas être tout ensemble et
« n'être pas, être telle ou n'être pas telle tout à
« la fois, et sous le même rapport. »

C'est ce qu'on appelle communément le principe de contradiction (*liv.* I, *chap.* XI, 7e *princ.*).

3. « Comme opérer est une propriété qui n'ap-
« partient qu'à l'être, et que le néant n'a pas
« l'être, il s'ensuit que le néant, ou ce qui n'est
« pas ne peut rien produire; c'est-à-dire qu'il ne
« peut être la cause d'aucune chose.

4. « Ainsi tout ce qui existe doit avoir son prin-
« cipe, sa raison suffisante, ou dans soi-même,
« ou dans ce qui le produit, en sorte que le prin-
« cipe soit proportionné à l'effet qui en résulte. »

D'où il suit que l'effet ne peut être plus grand, plus excellent que sa cause.

5. Par une suite du même axiome, on ne peut se donner, ni donner à un autre aucun degré de perfection que l'on n'ait pas.

6. Les privations, les négations supposent l'absence de quelque réalité, et, n'ayant par elles-mêmes rien de visible, ni d'intelligible, elles ne

peuvent être connues sans le secours des réalités dont elles sont l'absence.

Par exemple, on ne peut avoir une idée du *non-être* sans avoir déjà une idée de *l'être;* on ne peut avoir une idée de ce que c'est que le *faux* en général, si l'on n'a déjà une idée du *vrai*.

7. Le tout est plus grand que sa partie, et se forme de toutes ses parties prises ensemble.

8. Il ne peut y avoir dans le tout que ce qui se rencontre dans toutes ses parties prises ensemble.

9. Je pense, j'existe (*liv.* Ier, *chap* XI, 2e *princ.*).

III. Après avoir posé ces axiomes, je reprends la seconde et la troisième définitions pour en déduire les premiers corollaires.

Deuxième définition.

« J'entends, par le terme « d'*essence*, ce qu'il y a de « premier dans un être, et « d'où découlent toutes ses « autres propriétés, ou, pour « m'exprimer en d'autres ter- « mes, *l'essence* est cette « raison primitive de la pos- « sibilité d'une chose, en « vertu de laquelle elle est « exempte de contradiction « avec elle-même, et sans « quoi elle ne peut être ce « qu'elle est. »

Troisième définition.

« *Essentiel*, *nécessaire*, est « ce qui appartient à l'essence « d'une chose, ce qui est ab- « solument nécessaire pour la « faire être ce qu'elle est, et « qui a son principe dans la « possibilité même de la « chose. »

Premier corollaire.

Il suit de ces deux définitions, qu'un être ne

peut exister sans son essence, ni sans ce qui appartient à cette essence; autrement c'est comme si l'on disoit qu'il est et qu'il n'est pas, qu'il est tel en lui-même, et qu'il n'est pas tel tout à la fois, ce qui est absurde par le principe de contradiction (*ci-dessus, ax.* 2).

Second corollaire.

S'il y a donc quelque propriété, quelque attribut, qui soit *essentiel*, nécessaire à un être, il faut qu'il le conserve immuablement tant qu'il existe, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il vienne à cesser d'être ce qu'il étoit en lui-même, au cas que son existence ne soit pas d'une nécessité absolue, qu'elle ne lui soit pas essentielle; car il ne pourroit pas alors cesser d'exister, ni d'être immuablement existant tel qu'il est.

Je reprends ensuite la troisième et la cinquième définitions, pour en déduire de nouvelles conséquences.

Troisième définition.	*Cinquième définition.*
« *Essentiel*, *nécessaire*, est « ce qui appartient à l'essence « d'une chose, c'est-à-dire ce « qui est absolument néces- « saire pour la constituer « telle qu'elle est en elle-mê- « me, et qui a son principe « dans la possibilité même de « la chose. »	« *Contingent* ou *accidentel*, « est ce qui n'entre pas dans « l'essence même de la chose, « dans sa possibilité d'être; « ce qui a son principe, non « en elle-même, mais dans « une cause étrangère. »

Troisième corollaire.

Il suit de ces deux définitions, que tout ce qui *est contingent*, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas essentiel à une chose, n'étant pas d'une nécessité absolue, ne peut avoir par là même qu'une nécessité conditionnelle, relative, et fondée sur la dépendance ou liaison qu'il y a de cette chose avec une autre qui en devient le principe.

Quatrième corollaire.

Mais, au contraire, tout ce qui est *essentiel* à une chose est d'une nécessité absolue, indépendante, et prise dans la possibilité même de la chose.

Je reprends enfin la sixième et la septième définitions, c'est-à-dire :

Sixième définition.

« J'appelle *chose* ou *substance*, ce que l'on considère « comme ne subsistant pas « dans un autre sujet, mais « comme étant soi-même le « sujet de tout ce que l'on y « conçoit, etc. »

Septième définition.

« J'appelle *mode*, *modalité*, *attribut*, etc., ce que « l'on conçoit ordinairement « comme subsistant dans un « autre sujet, c'est-à-dire « dans une chose ou substance à laquelle il ajoute « une certaine détermination, une manière d'être « qui la fait nommer telle, « par exemple : blanche, « ronde, bonne, mauvaise, « pensante, etc. »

Cinquième corollaire.

Or, par le principe de contradiction, une chose ne sauroit être telle tout à la fois, et ne l'être pas (*ci-dess. ax.* 2).

D'où il suit que deux *attributs* ou deux *modes* dont l'un exclut nécessairement l'autre, ne peuvent se rencontrer tout à la fois dans un même sujet.

Ainsi une *substance*, un *être* qui veut ne sauroit être au même instant, et sur le même objet, une substance qui ne veut pas. Disons-en de même de la haine, de l'amour, et de tout ce qui s'exclut mutuellement.

Sixième corollaire.

Donc le *sujet*, la *substance*, doit se multiplier et former autant de substances différentes, à mesure que nous reconnoissons dans quelques êtres des modifications incompatibles entre elles.

CHAPITRE SECOND.

De la première cause de mon existence.

I. Il existe un être nécessaire.

1. Toujours occupé du soin de me rendre heureux, je ne dois pas oublier qu'une des premières règles, et un des premiers principes que m'offre la raison, c'est que mon bonheur ne sauroit consister dans des choses incompatibles, non-seulement avec ce qui peut former l'excellence propre de la nature de l'homme, mais encore avec mon état (*liv.* II, *chap.* VIII, II, 2e *règle*), c'est-à-dire avec les différentes relations qui pourroient m'attacher à d'autres êtres. Il m'est donc important d'examiner s'il y a en effet quelques rapports qui me lient essentiellement avec les objets qui m'environnent.

2. La première considération qui se présente est celle qui concerne l'origine de mon être.

Il m'est évident que je pense, que j'existe (*ax.* 9); je connois certainement qu'il existe une terre sur laquelle d'autres habitants tels que moi se trouvent placés (*liv.* I, *chap.* 1, 3me *princ.*); pour tout dire en un mot, il existe un monde, un univers,

ou du moins il existe un *tout*, quel qu'il soit, et quelque nom qu'on veuille lui donner.

Cette réflexion me porte déjà à conclure qu'il y a un *être nécessaire*, c'est-à-dire qui existe par lui-même (*ci-dess.*, *déf.* 4), qui existe par une nécessité si absolue, qu'il impliqueroit contradiction qu'il n'existât pas.

En effet, ou tout ce qui existe maintenant, ou tout ce qui a existé, dans quelque nombre qu'on le suppose, a dépendu d'une autre cause, quant à son existence, ou il y a quelque être qui n'a dépendu d'aucune autre cause pour exister; c'est-à-dire qui a son existence par une nécessité inhérente à sa nature, et si absolue, qu'il impliqueroit contradiction, qu'il ne seroit pas possible qu'il n'existât pas.

Or il ne peut pas se faire que tout ce qui est, ou qui a été, dans quelque nombre que nous l'admettions, ait dépendu d'une autre cause pour exister. Car si tout être, sans exception d'un seul, comme on le suppose, avoit dépendu d'une autre cause pour avoir son existence, cette autre cause ne pouvant pas se rencontrer dans un être qui existe par lui-même hors de ce nombre, fini ou infini, d'êtres purement contingents (*ci-dess.*, *déf.* 5), puisqu'on suppose que toutes choses y sont comprises, il faudroit prétendre que la cause primitive et originaire de tout ce qui existe, et qui a existé comme contingent, est le néant, ce

qui implique contradiction (*ci-dess.*, *ax.* 3). Donc il implique contradiction qu'il n'y ait pas un être qui n'ait dépendu d'aucune autre cause pour exister, un être qui existe par lui-même (non pas qu'il se soit produit lui-même, ce qui seroit également contradictoire) (*ci-dess.*, *ax.* 3 et 5); mais c'est-à-dire un être qui trouve nécessairement dans son propre fonds, dans sa possibilité d'être, *son existence et tout ce qu'il est*, de manière qu'il existe en vertu d'une nécessité absolue et originairement inhérente à sa nature.

3. En un mot (*ax.* 7 et 8), le tout se forme de toutes les parties qui le composent, et il n'y a dans le tout que ce qui se trouve dans toutes ses parties prises ensemble, par conséquent un nombre fini ou indéfini d'êtres contingents, c'est-à-dire (*défin.* 5) qui n'existent pas par eux-mêmes, qui tirent leur existence d'une cause étrangère, ne renfermant en soi que de la contingence, ne peut former qu'un tout contingent. Or un tout contingent est celui (*déf.* 5) qui demande une autre cause pour exister; le néant ne peut être cette cause (*ax.* 3); donc il ne peut exister un tout contingent, quelqu'infini qu'on le suppose, sans un être nécessaire. Donc, dès qu'il existe quelque être, il implique contradiction qu'un être nécessaire, tel que nous l'avons défini, n'existe pas.

II. Des premiers attributs de l'être nécessaire.

1. Un être qui existe par soi, qui trouve nécessairement dans son propre fonds l'existence de tout ce qui le constitue tel en lui-même, doit être immuable, indépendant et éternel.

Il est immuable : car s'il y a quelque forme, quelque état qui soit essentiel à un être, il faut qu'il le conserve tant qu'il ne cessera pas d'être ce qu'il est (2e *corollaire*). Mais comme dans ce qui constitue proprement l'être nécessaire, tout est essentiel, tout existe par une nécessité absolue, il suit de là que rien dans cet être ne peut changer. On ne sauroit y admettre ni succession, ni variation, ni progrès.

2. Il est indépendant : car son existence, c'est-à-dire l'existence de tout ce qui le constitue tel en lui-même, lui étant essentiel, et se trouvant inhérente à sa nature, ne peut dépendre d'aucune autre cause, ne peut se trouver dans la puissance d'aucun être qui la limite et la détermine (4e *corollaire*).

3. Il est éternel : puisqu'il existe par une nécessité absolue et prise dans sa nature, aucune cause ne l'a produit, et il n'auroit pu se donner l'existence à lui-même, s'il y avait eu un seul moment où il n'eût pas été ; d'où il suit (*ax.* 3) qu'il est sans commencement. De même aussi il doit être sans fin, puisqu'il a toujours la même

raison d'exister et la même cause de son existence, qui est son essence même, et cette nécessité absolue dont nous venons de parler ; il est donc immuable dans son existence, comme il l'est dans tous ses autres attributs (1).

---

(1) Cette durée éternelle est, à proprement parler, et dans le sens le plus naturel et le plus noble, la jouissance entière et parfaite d'une vie sans fin : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Boet., *Consol. phil.*, liv. v, *pros.* 6.

Rien ne nous embarrasse plus que lorsque nous voulons *comprendre parfaitement la manière* dont se forme *l'éternité.* Si nous la ramenons à nos idées de nombre, si nous la composons en multipliant les années et les siècles, en joignant ce qui est à venir avec ce qui est passé, nous lions ensemble des moitiés finies qui se bornent l'une par l'autre, ou des parties encore plus limitées ; nous ne formons plus qu'un temps indéfini, et nous assujettissons l'être nécessaire et immuable à des variations et à des successions continuelles. Si nous considérons l'éternité comme un point indivisible, sans passé, sans présent, sans futur, elle échappe encore plus à notre esprit ; cependant ce qui prouve qu'elle doit être telle que nous venons de le dire, c'est que cette proposition suit nécessairement de ce que nous trouvons si clairement établi. Il existe un être nécessaire (I), cet être existe sans commencement et sans fin (II, 3.) ; il existe sans changement et sans succession (II, 1) ; donc il existe nécessairement un être dont l'éternité est tellement absolue qu'elle ne se forme point par augmentation, par progrès, mais par une plénitude indivisible et toujours la même. C'est ainsi qu'à l'égard de mille objets semblables, nous savons qu'ils sont tels sans pouvoir comprendre de quelle manière cela peut être.

Le temps, dit Fénelon, sans en chercher une définition

Appliquons ces notions à moi-même, aux parties de ce monde, à l'univers tout entier, s'il en est besoin, afin de découvrir ce qu'il est si important pour moi de bien connoître, c'est à dire quelle est l'origine et la source de mon existence.

III. On commence par examiner si l'univers est quelque chose de réel, en tant qu'on le considère comme composé de plusieurs êtres.

Pour ne pas nous livrer à un travail inutile, il seroit sans doute à propos d'examiner avant tout, si l'idée que je me suis faite de *l'univers* (*déf.* 9), pris pour l'assemblage de tous les êtres que nous concevons comme liés et modifiés pour faire un même tout, n'est point une idée vaine et chimérique, et si l'on ne pourroit pas dire, par exemple, que cette terre, que ces hommes que j'aperçois existent en effet comme je l'ai reconnu, mais qu'ils ne font avec moi, et que je ne forme réellement avec eux qu'un seul être, ou, pour m'expliquer plus clairement, « qu'à proprement parler, il n'y

---

plus exacte, est le changement de la créature : qui dit changement, dit succession ; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé ; le temps est la négation d'une chose très réelle, et souverainement positive, qui est la permanence de l'être ; ce qui est permanent d'une absolue permanence, n'a en soi ni avant, ni après, ni plus tôt, ni plus tard. *De l'existence de Dieu*, part. 2me, chap. II, au mot ÉTERNITÉ.

« a point de générations, il n'y a point d'êtres
« produits, il n'y a pas plusieurs substances, et
« qu'enfin tout ce que j'ai considéré comme autant
« de parties liées les unes aux autres, n'est qu'un
« même être dont la nature est d'être immuable
« dans sa substance, et éternellement variée dans
» ses modifications. »

Ce système mérite sans doute d'être approfondi; mais quoi ! à peine peut-il soutenir la touche de l'examen : ne suis-je pas à portée de remarquer dans cet univers mille et mille modifications tout opposées. Ici règne l'amour, là le même objet n'excite au même instant que de la haine. Mon voisin nie, et moi j'affirme : celui-là est un ignorant, celui-ci est un homme instruit et éclairé; or si tout ce qui me paroît autant d'êtres n'est qu'un même être, qu'un même tout sans parties, ce tout rassemble donc en lui une infinité de modalités opposées (1) : c'est le même sujet qui veut une chose et

(1) Y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, et que l'une seroit réellement l'autre; d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau, et que le ciel seroit la terre; que l'hémisphère où il est nuit, seroit celui où il feroit jour; que la glace seroit chaude, et le feu froid; qu'une pierre seroit du bois, que le verre seroit du marbre; et qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, carré, triangulaire;...... que mes erreurs seroient celles de mon voisin; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, et

qui ne la veut pas, qui hait ce qu'il aime, qui nie ce qu'il affirme. Moi-même je suis ce tout, puisqu'il est évident que j'existe, et que l'on suppose qu'il n'y a qu'un être. Ainsi j'ai les vices de mon voisin; tous les plaisirs qu'il se donne, je suis sensé les ressentir, malgré le sentiment intime que je pourrai avoir d'une disposition toute contraire. De même je souffrirai toutes ses douleurs, et il m'arrivera au même instant de n'en ressentir aucune..... Mais c'en est assez sans doute pour me faire avouer que rien n'est plus déraisonnable qu'un tel système, puisque, par l'axiome de contradiction, deux attributs *(3e corollaire)*, dont l'un exclut nécessairement l'autre, ne peuvent se rencontrer tout à la fois et sous le même rapport dans une même substance, et qu'ainsi le *sujet*, la *substance*, doit se multiplier et former autant de

---

doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute : il seroit vicieux par mes vices, je serois vertueux par ses vertus, et je serois tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit.

En un mot, tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et propriétés, renoncer à toutes les distinctions, ... attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps et de tous les esprits; il faudroit conclure que chaque partie est aussi chacune des autres parties; ce qui seroit un monstre dont la raison a honte et horreur. Fénélon. *De l'existence de Dieu*, 1re partie, chap. II.

substances différentes, à mesure que nous reconnoissons dans quelques êtres des modifications incompatibles entre elles (*6e corollaire*) (1).

IV. Je n'existe point par moi-même, non plus que toutes les autres parties de l'univers, ni que le vaste tout qu'elles composent.

1. Forcé de considérer l'univers comme l'assemblage d'une quantité innombrable de parties, examinons maintenant ce que je suis parmi tous ces êtres qui m'environnent : Si je puis me croire immuable, indépendant, en un mot si je suis un être nécessaire (*ci-dess.*, II).

J'existe, mais je n'existe pas tel que je suis de toute éternité. Après ma naissance, c'est-à-dire après mon apparition dans ce monde, j'ai acquis le sentiment réfléchi de mon existence, la mémoire, et le jugement, à mesure que mes organes se sont

(1) Il suit de ce système beaucoup d'autres absurdités, qui sont en quelque manière démontrées, depuis que Descartes nous a appris à nous servir quelquefois contre lui de ses propres armes. En effet, le système de Spinosa suppose le *plein*, que Descartes avoit admis, quoique dans des principes bien différents du spinosisme; ou, ce qui est la même chose, il suppose qu'il n'y a point dans la nature de vide qui permette une distinction réelle de substances. Or, comme dit Voltaire :

Qui pourra jamais concevoir,
Comment tout étant plein, tout a pu se mouvoir?

Voyez ses preuves sur l'*incompatibilité du mouvement et du plein*, dans sa *Physique newtonienne*, chap. *Des tourbillons impossibles*.

formés, ou que mes idées se sont développées. Cette naissance, prise dans le sens que je viens de dire, je la tiens de mes parents, eux des leurs, et ainsi de suite. Ce corps, dont je suis comme environné, reçoit sans cesse de nouvelles modifications. Mon ame acquiert de nouvelles lumières par le commerce de ses semblables ; elle a besoin du secours de l'étude pour s'instruire dans son ignorance, pour se redresser dans ses erreurs; souvent aussi je me trompe, je m'égare de nouveau; en un mot tout annonce en moi le changement et la dépendance : je ne suis donc pas un être nécessaire, un être qui trouve dans son propre fonds son existence, et tout ce qui le compose (*ci-dess.*, II).

2. Mais quelques autres parties du monde entier auroient-elles sur moi ce précieux avantage? non, sans doute, puisque ce ne sont que des parties liées, enchaînées, dont se forme ce tout qu'on appelle l'univers. Je les vois en effet peser les unes sur les autres, s'attirer, se soutenir, ou se choquer réciproquement. En général tout est relatif, tout s'enchaîne ou se succède, comme nous nous succédons entre nous; de sorte qu'en supposant même une chaîne infinie d'êtres, nous ne pouvons nous dispenser de les envisager dans une dépendance mutuelle. Bien plus, si j'admettois au milieu de tous ces objets qui m'environnent un être entièrement indépendant, il ne seroit plus, à proprement parler, une partie de ce tout que j'appelle

l'univers (*déf.* 9), et dont il s'agit maintenant. Enfin je vois ces mêmes parties éprouver des variations perpétuelles, changer de situation, de qualité, de figure; les astres les plus éclatants sont sujets à des taches, qui sont en eux comme autant de révolutions particulières; le mouvement même n'est dans la matière que d'une manière contingente, puisque si les corps avoient eu essentiellement et nécessairement une certaine quantité de mouvement, il faudroit qu'ils en retinssent toujours le même degré, et rien ne seroit capable de les en dépouiller (2e *et* 4e *corollaire*). Il est cependant démontré que le même corps peut être mu ou plus vîte ou plus lentement, pour ne rien dire de l'état de repos où il peut être mis bientôt après (1).

Concluons donc qu'aucune de ces parties ne forme un être indépendant, immuable, ni par-conséquent un être nécessaire, c'est-à-dire qui ait nécessairement et son existence, et celle de tout ce qui existe en lui.

---

(1) .... *Nihil est toto quod perstet in orbe.*
Cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago;
Ipsa quoque assiduo labuntur tempora motu,
Non secùs ac flumen; neque enim consistere flumen,
Non levis hora potest; sed ut unda impellitur undâ,
Urgeturque eadem veniens, urgetque priorem;
Tempora sic fugiunt pariter, pariterque sequuntur.
Hæc quoque non perstant, quæ nos elementa vocamus, etc.
Ovid., *Métam.* xv, vers. 177.

3. De l'examen des parties, passons à l'examen du tout : c'est là sans doute que je trouverai ce que je cherche. Le *tout*, le *grand tout* doit m'offrir cet être universel, immuable, indépendant, l'être nécessaire. Mais que dis-je ? est-il bien vrai que je m'entende ici moi-même. Il ne sauroit y avoir dans le tout que ce qui se rencontre dans toutes ses parties prises ensemble (*ax*. 7 *et* 8), puisque le tout se forme de l'assemblage de ses parties, et qu'une chose ne sauroit être telle tout à la fois et ne l'être pas, ou, pour m'exprimer en d'autres termes, ne sauroit être différente d'elle-même.

Or il suit de ce principe que toutes les parties de l'univers, prises ensemble (*ax*. 2), n'offrant rien autre chose qu'un assemblage d'êtres immuables, dépendants et contingents, le tout ne sauroit être immuable, indépendant et nécessaire. Dire qu'en effet chacun de ces êtres qui composent l'univers est dépendant (1), mais que la chaîne entière est indépendante, c'est la même chose que si l'on soutenoit d'une horloge qu'aucune de ses parties ne s'est faite d'elle-même, mais que l'horloge entière existe par elle-même. En un mot, c'est aller directement contre le principe que je viens de rappeler, et par conséquent contre toute évidence.

V. Tout l'univers a été créé.

Je suis donc forcé de chercher hors de moi, hors

---

(1) M. Formey, *Mélanges philosoph.*

de l'univers, cet être existant par lui-même. C'est donc en lui, ou dans plusieurs êtres semblables, que tous ces objets qui m'environnent et qui n'ont pas en eux-mêmes leur existence, doivent trouver le principe, la raison suffisante qui les fait exister (*ci-dessus, déf.* 5, *et* 3e *coroll., ax.* 4 *et* 5), et c'est à lui enfin que je dois mon origine et tout ce qui existe en moi. Mais quoi, rien ici bas ne fait partie de l'être nécessaire, puisque tout est contingent, muable, dépendant; c'est donc du néant qu'il a tiré ce monde et toutes les parties qui le composent; cependant le néant ne peut rien produire. Cette difficulté suffiroit-elle pour me faire retomber dans mon incertitude? Les principes évidents qui m'ont conduit jusqu'ici pourroient-ils se détruire eux-mêmes? Non, sans doute, et je ne me trouve arrêté que par l'équivoque des termes que je viens d'employer. Le néant ne peut rien produire, c'est-à-dire il ne peut être la cause d'aucune chose, parce qu'il n'a par lui-même aucune propriété, aucune force pour agir; mais le néant ou ce qui n'est point, ce qui n'est que possible, ne peut-il pas être amené à l'existence par une cause suffisante? il le peut, sans doute, puisque ce n'est plus que lui qu'on suppose opérer, et, qu'à proprement parler, il n'entre pour quoi que ce soit dans l'acte de la création (1),

---

(1) Quand je dis : *Le néant ne peut-il pas être amené à l'existence*, il est bien évident que cette expression même n'est pas

de manière qu'il n'y a rien ici qui soit contraire au principe que j'ai établi : ajoutons même, puisque

---

exacte; nous ne nous en servons que faute de pouvoir rendre avec précision ce qui est réellement au-dessus de nos idées. Le néant n'est point un sujet sur lequel le créateur ait agi; car le néant n'est rien, il ne suppose rien, il n'est ni un instrument, ni un obstacle. Ajoutons ici une remarque tirée de l'expérience : je forme un acte, quel qu'il soit; cet acte est quelque chose ou il n'est rien; s'il n'est rien, il n'a rien produit, ce qui est démenti par les effets qui s'ensuivent. Or cet acte, qui est quelque chose de réel, étoit ou n'étoit pas; s'il étoit, il ne s'est donc formé aucun changement, il ne s'est fait rien de nouveau, ce qui est encore visiblement faux. Mais s'il s'est fait quelque chose de nouveau qui n'étoit pas, voilà donc une réalité tirée du néant, de la même manière qu'un être qui aura été doué d'une puissance infinie en aura tiré l'univers.

L'unique raison, dit Clarke, que les athées puissent donner de leur sentiment, en prenant la négative de cette proposition : que *le pouvoir de créer la matière est renfermé dans l'idée d'une puissance infinie*, c'est que la chose est impossible, d'une *impossibilité absolue*. Mais pourquoi leur paroît-elle impossible : c'est, disent-ils, qu'il ne leur est pas possible de comprendre *comment* elle peut être. Ce n'est pas qu'il y ait aucune contradiction à dire qu'une chose qui n'étoit pas auparavant, a commencé d'exister dans la suite. Mais nous sommes sujets à nous faire une idée de la *création*, toute semblable à celle de la *formation*. Comme toute *formation* suppose une *matière préexistante*, on s'imagine qu'en fait de *création*, il faut, malgré qu'on en ait, supposer la préexistence de je ne sais quel *néant, duquel*, comme d'une *matière* réelle, les choses crées ont été *tirées*. Ce qui a, en effet, un grand air de contradiction; mais qui ne voit que ce n'est là qu'une étrange confusion d'idées? La *création* est tout autre chose que la *formation*.

les principes les plus évidents m'ont convaincu, que cela devoit être. En un mot, tout cet univers est contingent, donc il est créé (*déf.* 5, *et ci-dessus*, IV); rien n'est plus évidemment prouvé quant à la chose, et si d'un autre côté rien n'est plus mystérieux quant à la manière, il me reste à appliquer ici ce principe, qu'on ne doit pas nier ce qui est clair et évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur (*liv.* 1, *c.* 11, 4me *principe*).

Créer, c'est donner l'existence à une chose qui ne l'avoit pas auparavant, et je défie qui que ce soit de me faire voir de la contradiction dans cette idée. Toutes les objections des athées se réduisent donc à ce misérable argument : que la matière n'a pu commencer à exister *lorsqu'elle n'étoit pas*, parce que ce seroit supposer qu'elle étoit avant qu'elle fût; et qu'elle n'a pu commencer à exister *lorsqu'elle étoit;* parce que ce seroit supposer qu'elle n'étoit pas, après avoir eu l'existence. Cet argument est tout semblable à celui de ce philosophe qui prétendoit prouver qu'il n'y a point de mouvement, parce, disoit-il, qu'il n'est pas possible qu'un corps se meuve, ni dans *le lieu où il est*, ni dans *le lieu où il n'est pas*. (Voy. le *Dict. de* Bayle, art. Zénon. Rem. E.) Ces deux sophismes étant précisément les mêmes, la même réponse peut servir à l'un et à l'autre. *Démonst. de l'exist. de Dieu.* 10me prop.

CHAPITRE TROISIÈME.

De l'unique source de toute perfection ou de l'être infiniment parfait.

I. Après m'être assuré que c'est dans un ou plusieurs êtres nécessaires que je dois trouver la source de tout ce qui est en moi, je demande maintenant si je dois reconnoître effectivement plusieurs créateurs, plusieurs êtres nécessaires, immuables, indépendants et éternels, ou si cet être suprême est unique.

Nous concevons, par l'être nécessaire, celui qui existe par une nécessité absolue, c'est-à-dire entière et parfaite (*déf.* 4, *c.* II, I, 2 *et* 3), en sorte qu'on ne peut en supposer la non-existence sans contradiction; car si l'on peut sans contradiction assurer que cet être pouvoit ne pas exister, il ne renferme donc plus dans son idée l'existence nécessaire, et il n'est plus conçu que comme un être contingent. Cela posé, l'unité de l'être suprême est une conséquence naturelle de la nécessité de son existence (5me *déf.*).

En effet, il répugne de la manière la plus formelle que l'on puisse supposer *deux* ou *plusieurs* natures différentes qui existent par elles-mêmes, né-

cessairement et indépendamment (1); car, chacune de ces natures étant indépendante de l'autre, on peut fort bien supposer que chacune d'elles existe toute seule, et il n'y aura pas de contradiction à imaginer que l'autre n'existe pas, d'où il s'ensuit que ni l'une ni l'autre n'existera nécessairement.

II. 1. Je dois conclure de là, ainsi que de tout ce que j'ai déjà dit, 1° que rien n'est plus absurde que l'opinion de *deux principes* indépendants et existants par eux-mêmes, savoir, Dieu et la matière, ou des deux principes inventés par les manichéens, qui faisoient de l'un l'auteur du bien, et de l'autre celui du mal (*c*. II, IV);

2. 2° Que l'opinion de *Spinosa* est la chose du monde la plus déraisonnable. Sous prétexte (2) que

---

(1) Clarke, *De l'Existence de Dieu*, 7e proposit., dans l'extrait des écrits publiés pour la fondation de Bayle. Ouvrage traduit de l'anglois, par M. Gilbert Burnet.

(2) Spinosa, *Eth.*, part. 1, propos. VI. *Una substantia non potest produci ab alià;* prop. 14, *præter Deum, nulla dari, neque concipi potest substantia.*

Pour bien connoître le peu de solidité de toutes les démonstrations de Spinosa, il suffit de faire attention à deux choses: la première, c'est que ses définitions sont ambiguës. S'il ne faisoit que s'écarter du sens que l'on attache pour l'ordinaire à certains termes, cela ne suffiroit pas pour faire rejeter ses preuves. Il est permis, en toute rigueur, à un géomètre d'appeller *cercle* un *triangle*, quoiqu'il soit beaucoup plus naturel d'appeller *triangle* ce que l'on a toujours nommé ainsi; mais il

l'être existant par lui-même doit être *unique*, il conclut que *l'univers entier et tout ce qu'il renferme n'est qu'une seule substance, uniforme, éternelle, incréée et nécessaire* (Voy. *ce qui a été dit* c. II, III,

---

faut du moins que l'idée de cette figure, ayant été une fois clairement déterminée sous le terme de *cercle*, il ne reste plus d'équivoque à cet égard, et qu'on sache à quoi s'en tenir. Or, il s'en faut bien que Spinosa ait observé cette règle : par exemple, dans la première partie de son *Éthique*, 4me définition, il dit : *J'entends par attribut, ce que l'entendement aperçoit de la substance, comme constituant son essence.* Spinosa a-t il prétendu par cette définition distinguer l'attribut et la substance, ou a-t-il prétendu les confondre ? Par la définition sixième et la proposition neuvième, il paroît les distinguer en effet ; car il y parle de plusieurs attributs *, et il n'établit dans son système qu'une seule substance. Mais, par l'axiome premier et la quatrième proposition, il confond la substance et l'attribut ; car il dit : *Hors l'entendement, on ne peut rien trouver qui puisse distinguer plusieurs choses*, si ce n'est, 1o *les substances ou* (*ce qui est la même chose, par la définition quatrième*), *leurs attributs; et* 2o *leurs affections.* Dans l'axiome premier il dit : *Tout ce qui est, est en soi, ou dans un autre*, c'est-à-dire selon les définitions troisième et cinquième, *tout ce qui est*, *est substance ou mode.* Or, puisqu'il distingue, par les définitions quatrième et cinquième **, l'attribut du mode, il faut donc confondre l'attribut avec la substance, comme il l'a fait réellement dans la qua-

* *Définition sixième.* J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance qui renferme une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Spinosa explique cette définition, et dit que, par les termes d'absolument infini, il n'entend pas ce qui est seulement infini dans son genre.

** La quatrième définition est citée quelques lignes plus haut. Voici la cinquième: *J'entends* par mode les affections de la substance, ou ce qui est dans une autre chose par laquelle aussi il est conçu.

et dans le discours préliminaire, 4). Il auroit infiniment mieux raisonné, s'il avoit conclu tout le con-

---

trième proposition que nous venons de citer, et dans un des corollaires de la proposition quatorzième. Cependant, selon lui, la pensée est un attribut de Dieu, l'étendue est un autre attribut de Dieu (première et deuxième propositions, deuxième partie), et il admet encore une infinité d'attributs qu'il n'explique nulle part. Voilà donc plusieurs attributs qui formeront plusieurs substances; ce qui détruit, comme nous l'avons déjà observé, tout son système. Tant il est vrai que les ambiguités de Spinosa n'ont fait que l'entraîner lui-même dans une suite de contradictions.

Il semble cependant que cet auteur se soit aperçu des embarras où il s'étoit jeté; car dans le *scholium* de la dixième proposition, il tâche de prévenir la difficulté qu'on a droit de lui opposer. Mais la démonstration de cette même proposition, et le *scholium* qu'il y joint, ne font que rendre plus sensible le vice de ses raisonnements. On diroit presque qu'il ne cherche qu'à tourner autour de ses propres définitions, et à s'envelopper dans l'obscurité des termes, pour se dérober aux objections qu'il prévoit qu'on pourra lui faire. Voy. Hook, *Principia rel. nat.*, p. 208 et 209; avec les définitions, p. 195 et 196.

Qu'on examine la troisième définition de Spinosa, on trouvera encore, relativement aux conséquences qu'il prétend en tirer par la suite, le même défaut d'ambiguité. *J'entends*, dit-il, *par substance ce qui est en soi, et ce qui est conçu par soi-même, c'est-à-dire, ce dont la conception n'a pas besoin de la conception d'une autre chose dont elle doive être formée.* Cette définition a deux sens : l'un qui est le sens ordinaire, c'est qu'on entend par substance ce que l'on considère comme ne subsistant pas dans un autre sujet, mais comme étant soi-même le sujet de tout ce que l'on y conçoit; l'autre, qui est absolument nouveau, et il paroît que c'est celui de Spinosa,

traire; car, puisque toutes les choses du monde sont très différentes les unes des autres, qu'elles

---

c'est d'entendre par *être en soi*, n'avoir pas besoin d'une cause pour exister, c'est-à-dire, en un mot, exister par soi-même. Aussi a-t-il substitué ces derniers termes dans la démonstration de la seconde proposition; car il dit dans cet endroit: *suivant la définition troisième, chaque substance doit exister et être conçue par elle-même.*

Or, en admettant ce dernier sens, qui paroît d'abord le plus favorable à Spinosa, et qu'il auroit dû seulement déterminer plus clairement, tout son système se réduit à rien, pour peu qu'on ait soin, comme on doit le faire, de substituer la même idée à la place du mot *substance* dans tous les endroits où ce terme se rencontre. Ainsi, dans la sixième proposition, il dit qu'une substance ne peut pas être produite par une autre substance; c'est comme s'il disoit qu'un être nécessaire ne peut pas être produit par un être nécessaire; nous l'avouons, mais il ne s'ensuivra pas qu'un être souverainement parfait, ne puisse produire hors de lui des êtres imparfaits.

La deuxième cause des erreurs de Spinosa, c'est l'ambiguité de ses axiomes; nous avons déjà cité celui-ci: *Tout ce qui est, est en soi ou dans un autre;* on retrouve dans ces termes *être en soi*, la même équivoque que nous avons fait observer ci-dessus dans la définition de la substance.

La quatrième ne mérite pas moins d'attention. Pour nous en convaincre, remontons jusqu'à cet axiome par les conséquences que notre auteur en a tirées; et, pour cet effet, choisissons la démonstration du principe fondamental de tout son système.

Une substance ne peut pas en produire une autre. (Voyez le P. Tournemine, *Réflexions sur l'athéisme*, dans l'ouvrage de Fénelon, sur l'*Existence de Dieu.*) Spinosa en conclut qu'une seule substance existe, et qu'il ne peut y avoir d'autre

ont des caractères bien marqués de mutabilité et de dépendance, qu'elles sont revêtues de qualités

---

Dieu que l'*être universel*, l'*univers*. Je n'examine plus ici ce que Spinosa entend par le mot de *substance*. Que ce soit un être nécessaire, comme nous avons cru le remarquer, ou que ce soit seulement un être qui n'a pas besoin d'être inhérent à un autre sujet pour exister, peu m'importe; tout mon objet est de faire voir que sa proposition, qui est la sixième de la première partie de son *Éthique*, ne porte sur rien.

En voici la démonstration fidèlement traduite. *Il ne peut y avoir dans la nature deux substances de même attribut*, par la proposition cinquième, *c'est-à-dire qui aient quelque chose de commun*, par la proposition deuxième, *donc*, par la proposition troisième, *l'une ne peut pas être produite par l'autre.*

Cette prétendue démonstration est formée de trois propositions; la deuxième est conçue en ces termes : *Deux substances dont les attributs sont différents, n'ont rien de commun;* je ne m'arrêterai pas à l'examen de cette proposition. La troisième est telle : *Deux choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être la cause l'une de l'autre.* La preuve de cette dernière proposition est ce qu'il y a de plus remarquable : *Si deux choses n'ont rien de commun, donc elles ne peuvent se concevoir l'une par l'autre*, par le cinquième axiome *, *et par conséquent l'une ne peut être la cause de l'autre*, par le quatrième axiome **.

Levons d'abord les équivoques. Qu'entend Spinosa par *n'avoir rien de commun?* Il n'entend pas, sans doute, n'avoir aucun rapport; sa démonstration seroit risible et identique. Voici ce qu'il prétendroit prouver : *De deux choses qui n'ont pas même le rapport de cause et d'effet, l'une ne peut pas être cause de l'autre.*

* *Cinquième axiome* : Les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, ou la conception de l'une ne renferme pas la conception de l'autre.

** *Quatrième axiome.* La connoissance de l'effet dépend de la connoissance de la cause, et renferme cette connoissance.

très diverses, tant en elles-mêmes que dans les fins particulières auxquelles elles se rapportent, et

---

Il est assez clair que ce raisonnement ne mène à rien. Il y a donc tout lieu de croire que *n'avoir rien de commun*, signifie, selon Spinosa, n'être pas de même nature; et c'est ce qu'il exprime en effet dans la démonstration que nous avons rapportée en premier lieu, par ce langage singulier, n'être pas *de même attribut.*

Autre équivoque. Qu'entend-il par *être conçu l'un par l'autre?* ou, selon l'axiome quatrième, par *être connu l'un par l'autre?* que l'un fait naître l'idée de l'autre, ou bien que l'un fait parfaitement connoître l'autre? Quoi qu'il en soit, répondons lui selon les deux explications de ces termes.

S'il prétend que l'effet connu doit donner une connoissance parfaite et entière de la cause, on le nie et il ne l'a pas prouvé, ni ne le prouvera jamais. L'effet ne contient pas toutes les perfections de sa cause, nous soutenons même qu'il peut ne pas lui ressembler. En effet, par l'axiome premier de la deuxième partie de son *Éthique*, Spinosa établit que l'essence de l'homme n'enferme pas une existence nécessaire, c'est-à-dire, ajoute-t-il, qu'*il est également possible que cet homme ou celui-là existe, ou n'existe pas.* Si cela est, comme l'avoue Spinosa, il faut remonter à une première cause qui ait déterminé tel homme à exister; et cette cause sera un être nécessaire, comme je crois l'avoir démontré d'une manière non équivoque (chap. II, I, 2 et 3). Voilà donc un effet produit par une cause toute différente, et qui devoit l'être *nécessairement.* Or nous avouons d'un autre côté que cette cause, qui est l'être nécessaire, ne nous est pas connue d'une connoissance entière et parfaite. Au reste, sans remonter si haut, le mouvement étant connu comme effet, nous donne l'idée d'une force motrice qui en est la cause; mais nous ne saurions dire précisément en quoi consiste cette force. En un mot, nous connoissons qu'elle doit

qu'elles sont distinguées les unes des autres par la diversité de leurs modes, de leurs attributs essentiels, puisque tout cela, dis-je, se rencontre dans

---

exister pour produire son effet, qui est le mouvement, mais nous ne savons pas ce que cette force est en elle-même.

L'axiome sur lequel toute la démonstration roule, *La connoissance de l'effet dépend de la connoissance de la cause, et renferme cette connoissance*, cet axiome, dis-je, n'est vrai que dans le premier sens : *l'idée de l'effet fait naître l'idée de la cause, et l'idée de la cause est relative à l'idée de l'effet, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause, ni de cause sans effet. L'effet fait connoître que la cause est, non pas ce qu'elle est : la cause, connue comme cause, fait connoître l'effet au moins comme possible.*

Mais l'axiome pris dans ce sens, le seul propre et le seul véritable, est inutile à Spinosa. Deux substances de différentes natures peuvent être connues l'une par l'autre, non par leur ressemblance, puisqu'elles ne se ressemblent pas, non par leurs attributs, puisqu'elles n'en ont pas de communs ; mais par le rapport de cause et d'effet qui est entre elles. Ces deux substances ne cessent pas d'être de différentes natures, parce que l'une est cause de l'autre; on peut concevoir l'une par l'autre, quelque différentes qu'elles soient.

Une substance de différent attribut pourra donc être cause de l'autre ; il pourra donc y avoir deux ou plusieurs substances, dont l'une soit cause et les autres effets : ce qui détruit la sixième proposition, cette proposition fondamentale que nous avons rapportée ; Spinosa n'aura donc démontré en aucune manière qu'il n'y ait qu'une substance unique, que Dieu et l'univers soient la même substance. Donc tout son système, posé sur le fondement ruineux d'un axiome pris à contre-sens, est faux, dans le sens que cet auteur lui donne, est renversé dès qu'on a levé les équivoques.

les diverses choses dont le monde est composé, il est aisé de conclure qu'il n'y en a aucune qui existe nécessairement et par elle-même, mais qu'elles dépendent toutes d'une cause extérieure.

3. 3o Puisque l'effet ne peut être plus grand, plus excellent que sa *cause* (*ax.* 4), c'est une conséquence nécessaire que l'être existant par lui-même, *et unique principe de toutes choses* (dès qu'il est le seul qui trouve l'existence dans son propre fonds), possède dans le plus haut degré toutes les perfections de tous les êtres qui existent ou qui peuvent exister; car il est impossible que l'effet soit revêtu d'aucune perfection qui ne se trouve aussi dans sa cause.

III. Je puis donc, par ce seul principe, considérer dès cet instant l'être existant par lui-même, comme un être absolument parfait, c'est-à-dire qui renferme dans son essence toutes les perfections possibles, et qui les renferme actuellement existantes dans leur plus haut degré (*ci-dessus, c.* II, II). En effet, cet être suprême est nécessairement et immuablement tout ce qu'il peut être, étant même d'une contradiction manifeste qu'il lui manque quelque degré possible de quelque perfection que ce soit, puisqu'alors ce degré, qu'on suppose possible, ne pourroit jamais exister, dès là qu'il n'y a qu'un seul être nécessaire, un seul principe, et que l'on ne peut se donner ni donner aux autres un degré de perfection qu'on n'a pas (*ax.* 5); en un mot,

dès qu'un être nécessaire ne peut changer son état qui lui est essentiel, ni parvenir, quant à sa propre nature, à un développement plus excellent que celui qu'il a actuellement, et d'une manière immuable dans lui-même (*c.* II, II, *et c.* I, 2me *coroll.*).

O souverain Être (*c.* I, *déf.* 1), mon créateur et mon *Dieu*, être tout parfait, recevez le premier hommage que vous ait rendu ma raison! mon cœur même, livré à de tout autres objets, vous avoit en quelque sorte oublié, mais tout servira désormais à me rappeller à vous, tout m'annoncera l'auteur de mon être, celui par qui tout vit et respire !

IV. Mais comment se fait-il, ô mon Dieu! qu'en vous appelant l'être tout parfait, il me semble dans cet instant que je n'en ai pas encore dit assez ? Hé quoi ! cette expression me paroît foible, lors même qu'elle doit tout renfermer ! Ah ! sans doute, il est une idée plus noble, plus grande, plus admirable encore, et qui marque davantage combien votre perfection est immense, combien ces degrés de perfection possible sont inépuisables dans vous, qui êtes leur principe ; c'est l'idée de l'infini, de l'être infiniment parfait (*déf.* 10 *et* 12).

Je ne parle point ici de cette notion confuse, de ce fantôme que produit notre imagination par une addition continuelle du fini, et qui n'est autre chose que l'épuisement de notre faculté d'imaginer (*déf.* 11). J'avoue, d'un autre côté, que je ne saurois comprendre l'infini réel autant qu'il est intel-

ligible, puisqu'étant muable, dépendant, borné dans mes connoissances, susceptible de nouvelles lumières, je dois reconnoître que mon intelligence est finie, et qu'elle ne sauroit par conséquent égaler ce qui est intelligible à l'infini. Mais si je ne puis en avoir une idée totale et parfaite, c'est-à-dire qui embrasse toutes ses propriétés, qui pénètre, si j'ose m'exprimer ainsi, dans l'abîme profond de tout ce que l'infini peut renfermer en soi, de tout ce qu'il est en lui-même, cela ne prouve pas que je ne puisse en avoir aucune idée. Lorsque je jette un coup d'œil sur l'immensité des cieux, j'embrasse en quelque manière tout cet espace qui forme notre horizon, et il renferme néanmoins comme une infinité de mondes qui se dérobent à ma vue, et qui surpassent mon entendement.

De la simple connoissance des choses à leur connoissance parfaite, la différence est extrême. Si l'essence de l'être infini doit me paroître incompréhensible, cela conclura-t-il contre son existence? Il en est de ceci comme de nous-mêmes; nous ne comprenons ni toute l'économie de notre corps, ni son union avec l'ame, ni la manière dont les objets affectent nos sens (1) : nierons-nous pour cela que nous ayons un corps, une ame et des sens? En un mot, de toutes les choses qui nous sont les plus

---

(1) Voy. le docteur Jean Hancock, *Existence de Dieu*, 2me part., 2me sect., traduction de M. Burnet.

sensibles et les plus familières, il n'y en a aucune, pour ainsi dire, qui n'ait son point incompréhensible; nous apprenons même, par une étude exacte et profonde, qu'il n'y en a presque point dont nous connoissions l'essence, en tant que nous la considérons comme ce qu'il y a de premier dans l'idée d'un être, et d'où découlent toutes ses autres propriétés, ce qui n'empêche pas que nous ne soyons très surs qu'elles existent.

V. 1. Il reste donc à savoir si j'ai de l'infini réel une idée assez distincte pour qu'il soit vrai que je m'entende moi-même, et pour que je puisse appliquer cette qualité à un être auquel elle convienne en effet. L'idée distincte est celle qui nous fait non-seulement remarquer de la différence entre deux choses, mais qui de plus nous apprend à connoître et à désigner les marques qui distinguent une chose des autres (*liv.* 1, *chap.* 1, *déf.* 10).

2. Voyons si ces caractères conviennent à l'objet dont il s'agit. Je remarque, en premier lieu, que l'idée de l'infini réel et positif diffère tellement dans mon esprit de l'idée de tout autre objet, qu'il est impossible de me faire prendre aucune autre chose pour celle-là, pas même l'indéfini, comme nous le dirons dans un instant; et, pour mieux m'en convaincre, j'observe que ce n'est que par la propriété qu'a mon ame d'apercevoir en elle cette idée de l'infini, que je puis

me former en *général* celle d'un être fini, celui-ci renfermant nécessairement quelque privation que l'autre n'a pas, ce que je ne puis bien connoître, à prendre le fini *dans toute l'étendue des objets auxquels il peut s'appliquer*, si je n'ai déjà quelque idée de la réalité pleine et entière qui est opposée à toute négation; puisque les privations, les négations ne sauroient nous offrir quoi que ce soit de visible ni d'intelligible, si nous n'avons déjà quelque idée au moins confuse des réalités dont elles sont l'absence (*ax.* 6).

3. Je me suis servi de ce mot *en général*, pour exprimer que je dois mettre quelque différence entre l'idée du plus ou moins grand que j'emprunte de la comparaison des objets entre eux, et celle du fini pris dans toute l'étendue des objets auxquels ce terme peut convenir: il y a des grandeurs que nous ne pouvons mesurer, dont nous ne pourrions assigner, par conséquent, *le plus* ou *le moins*, par rapport à d'autres grandeurs à peu près semblables, et que cependant nous n'en concevons pas moins comme véritablement limitées en elles-mêmes, en les comparant avec l'idée de l'infini, qui nous donne celle du fini *en général*, de manière que celui-ci puisse s'appliquer même à ce qui devient inassignable.

4. En deuxième lieu, l'idée de l'infini est en effet si distincte en moi, que je ne puis me tromper aux marques qui me la font reconnoî-

tre (1). Je discerne très nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas (2) ; je n'hésite jamais à en exclure, de la manière la plus positive et la plus absolue, toute borne, toute négation, si ce n'est de ce qui pourroit rendre l'infini véritablement susceptible de limites. En un mot, son caractère distinctif, c'est une plénitude si parfaite que toute addition y soit impossible.

Qu'on me donne une chose finie aussi prodigieuse qu'on le voudra, qu'on fasse en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination, elle demeure toujours finie à mon esprit ; j'en conçois la borne, lors même que je ne puis l'imaginer ; je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est, et loin qu'elle se confonde

---

(1) Fénelon, *Existence de Dieu*, part. 2me, chap. II.

(2) Si vous me dites que l'infini est triangulaire, je vous répondrai, sans hésiter, que ce qui n'a aucunes bornes ne peut avoir aucune figure. Si vous demandez que je vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini, je vous répondrai aussitôt qu'il ne peut y avoir ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini ; parce que si l'on pouvoit y remarquer une première ou une dernière unité, on pourroit ajouter quelqu'autre unité à celle-là, et par conséquent augmenter le nombre. Or un nombre ne peut être infini, lorsqu'il peut recevoir quelque addition, et qu'on peut lui assigner une borne, du côté où il peut recevoir un accroissement. Fénelon, *Existence de Dieu*, première part., § 50.

avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distincte de l'idée que j'ai de l'idée de l'infini véritable (*déf.* 11) (1).

5. Que si on vient me parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je répondrai que cet indéfini ne peut signifier rien de réel, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination sans échapper à l'esprit; mais enfin tout ce qui n'est pas précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler (2).

---

(1) Il paroît qu'on ne fait plus tant de difficultés de donner à l'infini des géomètres le nom plus exact d'*indéfini*, d'*inassignable*, ou d'*incomparable*, comme l'appelle Leibnitz. En effet, cet infini, dit Voltaire, en parlant des calculs de Newton, n'est au fond que l'impuissance de compter jusqu'au bout, et la hardiesse de mettre en ligne de compte ce qu'on ne sauroit comprendre. *Mélanges de littérature*, *d'histoire et de philosophie; Hist. de l'Inf.*, chap. xxv.

(2) Je n'examinerai pas si l'on a toujours une idée aussi distincte de l'infini, que celle que nous venons d'observer, parce que, comme dit très bien le Père Tournemine, *les preuves les plus claires ne sont preuves que pour ceux qui s'y rendent attentifs.* Or il en est de même de presque toutes nos idées; ajoutons encore que si l'on me demande comment un esprit borné tel que le mien peut avoir l'idée de l'infini, je répondrai, si l'on veut, dans cet instant, que je n'en sais rien; mais je ferai remarquer en même temps, que celui qui me fait une pareille question suppose lui-même la vérité de cette idée, et prouve assez qu'il en embrasse toute l'étendue.

VI. La notion de l'infini une fois déterminée, celle de l'infiniment parfait s'y joint nécessairement, ou, pour mieux dire, ce n'est exactement que la même idée, en tant qu'elle renferme une plénitude absolue, ou, ce qui est la même chose, une plénitude si parfaite qu'il soit impossible d'y rien ajouter, de manière qu'une semblable idée n'exclut de soi que ce qui pourroit contredire cette perfection infinie en y mêlant quelque chose d'imparfait et de limité. Par exemple (1), je ne pourrois attribuer à l'Être suprême d'être matière, ou même esprit dans le simple degré ou je le suis, sans lui attribuer des bornes, et par conséquent ce n'est pas lui en donner que d'exclure de lui un être imparfait tel que moi : de même que ce n'est pas attribuer des bornes à son éternité infinie, que de nier qu'elle soit composée de durées finies; on la détruiroit en la composant ainsi, car on est bien éloigné de concevoir que le fini ajouté au fini puisse jamais devenir infini, puisque ce ne seroit, à proprement parler, que l'addition d'un être limité à d'autres êtres limités, et ainsi de suite.

VII. 1. Pour conclure enfin, je conçois, d'une manière bien évidente, un être infini, un être infiniment parfait; je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserois non plus éblouir à une perfection indéfinie, qu'à

---

(1) M. L. F., *Preuves de la relig. nat.*, tom. I.

un nombre indéfini; il est donc vrai, et je ne me trompe pas en le disant, que je porte au-dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me rappelle à un objet infini (1).

On peut dire (s'il est permis cependant de comparer des choses purement intellectuelles à des objets sensibles) qu'il en est de ceci en quelque manière comme d'une glace placée dans un salon, et sur laquelle se forme la représentation d'un jardin très vaste qui lui est opposé, quoique d'ailleurs elle n'ait de proportion réelle qu'avec une très petite partie de ce jardin, lorsqu'on le considère en lui-même et non dans son image.

2. Je me demande donc maintenant d'où me vient cette idée qui est réellement en moi, qui est en même temps si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne et me fait disparoître à mes propres yeux (2). Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini, l'indéfini, tout ce qu'il nous plaira d'imaginer, sous quelque nom qu'on prétende le faire passer, ne représente point l'infini réel et positif dont il est absolument dissemblable, et qui est le seul dont il s'agit ici. Par la même raison, ce ne sera pas mon entendement qui se sera formé l'idée de l'infiniment parfait, quelques propriétés qu'il puisse avoir d'ailleurs; car il est autant impossible que le fini se forme par

(1) Fénelon. — (2) *Ibid.*

lui-même l'idée de l'infini avec lequel il n'a en lui-même aucune sorte de rapport, et n'en peut trouver dans aucun des objets finis qui l'environnent, qu'il est impossible que le néant soit par lui-même la cause de l'être. Disons-le enfin, tout doit avoir sa raison suffisante, toute cause doit être proportionnée à son effet (*ax.* 4), d'où il suit qu'il n'y a qu'un être infiniment parfait, c'est-à-dire l'être nécessaire, le premier et l'unique principe de toutes choses, qui ait pu me donner l'idée de l'infinie perfection, et qu'en un mot, c'est cet être qui se rend lui-même présent à mon esprit, toutes les fois que j'y retrouve ces notions, quelle que puisse être d'ailleurs la cause occasionelle qui me porte à y faire quelque attention (1).

---

(1) On connoît assez ce fameux argument de Descartes, *qui a été traité de sophisme par les uns, défendu par les autres* (Voy. Formey, *Mélanges*, etc., tom. 1), et dont on jugera peut-être plus aisément après tout ce que nous avons dit jusqu'ici. Le voici, à peu de chose près, tel que l'expose le Père Mallebranche, *Recherches de la vérité*, tom. 2, liv. IV, chap. XI. « On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit distinctement être renfermé dans l'idée qui la représente (*ci-dessus*, « *chap.* 1, II, 1er *ax.*); on conçoit distinctement qu'il y a plus « de grandeur dans l'idée qu'on a du tout, que dans l'idée « qu'on a de sa partie; que l'existence possible est contenue « dans l'idée d'une montagne de marbre, l'existence impossible « dans l'idée d'une montagne sans vallée, et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait; donc le tout est plus grand que sa partie,

VIII. 1. Plus je me suis convaincu de l'existence de l'être infiniment parfait, plus je dois convenir

---

« donc une montagne de marbre peut exister, donc une mon-
« tagne sans vallée ne peut exister; donc Dieu ou l'être
« infiniment parfait existe nécessairement. Il est visible que
« ces conclusions sont également éloignées du premier principe
« de toutes les sciences. Elles sont donc également évidentes
« en elles-mêmes. Il est donc aussi évident que Dieu existe,
« qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie.

« Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point
« d'idée d'un être infiniment parfait (et cela se peut, s'ils ne
« se sont pas accoutumés à une certaine réflexion), mais je
« ne sais pourquoi quelques-uns d'entre eux s'avisent de ré-
« pondre d'une manière positive, lorsqu'on leur demande si
« un être infiniment parfait est rond ou carré, ou quelque
« chose de semblable; car ils devroient dire qu'ils n'en savent
« rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient pas d'idée. (Voy. *ci-des-
« sus*, V, avec la note des nos 5 et 6.)

« Il y en a d'autres qui prétendent que cette preuve de
« l'existence de Dieu est un pur sophisme, et que l'argument
« ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe,
« comme si on ne le prouvoit pas; voici la preuve : On doit attri-
« buer à une chose ce que l'on conçoit bien distinctement être
« renfermé dans l'idée qui la représente; c'est là le principe
« général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est ren-
« fermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait.
« Ils l'accordent; et par conséquent on doit dire que l'être
« infiniment parfait existe. Oui, disent-ils, supposé qu'il
« existe. »

Mais on ne pense pas que les deux premières propositions, une fois reçues, la troisième ne dépend pas d'une pure supposition, elle en est une conséquence nécessaire : si l'on faisoit ce raisonnement : *on doit attribuer à une chose*, etc. : or l'exis-

que ce souverain être renferme en lui-même des mystères inaccessibles à toute la pénétration de l'entendement humain.

> Au bord de l'infini mon cours doit s'arrêter :
> Là commence un abîme, il faut le respecter.
> Je n'imiterai point ce malheureux savant
> Qui, des feux de l'Etna scrutateur imprudent,
> Marchant sur des monceaux de bitume et de cendre,
> Fut dévoré du feu qu'il cherchoit à comprendre.
>
> VOLTAIRE.

Mais si, avec une intelligence bornée, je ne dois pas entreprendre de mesurer, de sonder les profon-

---

tence actuelle est renfermée dans l'idée d'une horloge qui parle, donc une horloge qui parle existe actuellement, on auroit raison de répondre : *oui*, *supposé qu'elle existe ;* parce que la seconde proposition est équivoque, et qu'en l'expliquant, elle se trouvera fausse dans le sens qu'on veut lui donner.

En effet, l'existence actuelle est renfermée dans une horloge qui parle, pour le moment où elle parlera, mais non pas pour le moment où j'énonce cette proposition ; parce que, tout au plus une horloge qui parle renferme-t-elle une existence possible, et qui par conséquent ne s'étend pas à un instant plutôt qu'à l'autre. Ainsi c'est mal conclure, que de dire que cette horloge existe au moment où je forme ce raisonnement ; mais il n'en est pas de même à l'égard de la proposition sur l'être infiniment parfait. L'existence nécessaire est renfermée dans son idée d'une manière si absolue, qu'elle ne renferme aucune sorte d'équivoque, et ne souffre aucune distinction.

En deuxième lieu, qu'on examine tous les raisonnements formés sur le modèle du dernier que nous venons de citer ; il se

deurs de la nature divine, je puis du moins la considérer d'une manière et sous un jour proportionné à mon état et à mes besoins.

---

trouvera toujours que la deuxième proposition renferme une idée factice, une idée composée (Voy. *liv.* I, *chap.* 1, *déf.* 21). En sorte qu'il faudroit, avant tout, prouver qu'elle est vraie selon sa composition; autrement on aura toujours raison de dire : *oui, si l'objet existe.*

Mais ceci n'a plus lieu par rapport à l'idée de l'être infini-ment parfait, que l'on a une fois bien conçue et bien réfléchie, rien n'est plus simple que cette idée (Voy. *liv.* I, *chap.* 1, *déf.* 21). Son objet, c'est l'être plein, absolu, sans bornes, sans division, sans parties; le composer c'est le limiter, c'est le détruire.

Aussi, quand nous envisageons les attributs de l'être suprême, comme séparés, nous apercevons-nous très bien que c'est uniquement par une foiblesse de notre esprit que nous en agissons ainsi, quoique d'ailleurs il soit vrai de dire que l'unité parfaite qui lui est essentielle, équivaut d'autant mieux à cette multitude d'attributs, ainsi considérés chacun en particulier, que même elle les surpasse encore infiniment. En second lieu, ce n'est pas mon entendement qui forgera cette idée de l'infiniment parfait, comme nous l'avons déjà observé ci-dessus, VII, 2.

Troisièmement, enfin, cette idée ne sauroit être composée de tout ce que nous apercevons dans les objets qui nous environnent; car nous concevons tous ces objets et toutes leurs multiplications possibles, comme quelque chose qui sera encore très imparfait en lui-même. Quand j'additionnerois toute ma vie, que j'entasserois, que j'accumulerois, je sentirois toujours bien que tout cela n'est qu'un indéfini très éloigné de l'idée simple qui est dans mon esprit. Par la même raison, il ne peut

De ce qu'il restera toujours (1) dans la notion du premier être des mystères impénétrables, inférer de là que nous ne pouvons en rien connoître, ce seroit affirmer qu'il n'y a pas de différence entre les ténèbres complètes de l'ignorance et les clartés d'une science limitée (*ci-dessus*, IV).

2. J'observerai donc, avant tout, que si l'idée de l'infiniment parfait diffère en quelque chose de celle d'une absolue perfection, telle qu'elle doit être renfermée dans la première cause (*ci-dessus*, II, 3, et III), ce n'est que parce que celle-là exprime,

---

se former de toutes ces choses aucune abstraction qui ait le moindre rapport avec l'idée de l'infini réel.

« C'est donc avec raison que le P. Mallebranche conclut « que, comme il n'y a rien de fini qui puisse nous faire conce- « voir l'infini, on ne peut apercevoir Dieu que dans lui-même. « On ne peut avoir d'idée d'un être infiniment parfait qu'il « n'existe ; on ne peut le concevoir simplement comme un être « possible ; rien ne le renferme, rien ne peut le représenter à « notre esprit. Si donc on y pense, il faut qu'il soit. »

Il faut avouer (comme le dit M. Jacquelot, chap. XI de ses *Dissertations sur l'existence de Dieu*) que la démonstration de Descartes éblouit d'abord, et fait, par sa trop grande clarté, qu'elle ne produit pas tout l'effet qu'elle doit produire, parce que le peu d'habitude qu'on a de bien méditer ces vérités, qui ne tombent pas sous les sens, nous fait croire que l'existence de Dieu est une de celles qu'on ne peut trouver que par de grands efforts d'esprit, quoiqu'elle se présente d'elle-même. (Voy. encore Fénelon, 2me *part.*, *chap.* 1, 3me *preuve*).

(1) *Mélanges philosophiques* de Formey, tom. 1.

davantage toute la grandeur et toute l'étendue de cette admirable perfection que nous aurions pu croire susceptible en elle-même de quelques limites, quoique nous ne puissions pas les assigner. Mais d'ailleurs l'une et l'autre idée comparées dans leur véritable sens, n'ont, à proprement parler, que la même signification, c'est-à-dire que l'être infiniment parfait ne renferme en lui rien qui s'étende au-delà de ce qui est possible, puisque l'impossible est ce qui implique contradiction, et qu'il cesseroit même d'être ce qu'il est, si une puissance quelconque pouvoit faire qu'il existât (*liv.* I, *c.* 11, 6me *et* 7me *principe*). L'être infiniment parfait ne peut, par exemple, dans aucun temps, déroger à sa nature, parce qu'avec une telle possibilité il n'auroit jamais été parfait : disons-en de même de tout ce qui répugneroit aux connoissances éternelles et immuables qu'il renferme en lui; il n'y a donc rien ici qu'on puisse soupçonner de ne pas s'accorder avec les lumières de la plus pure raison, quoiqu'on y rencontre à chaque instant mille choses qui la surpassent.

3. En second lieu, quoiqu'il y ait une distance infinie de ce qui est en moi avec la perfection du souverain être, cependant toutes les qualités qui sont dans ses ouvrages, et que je conçois évidemment qu'il est plus parfait d'avoir que de n'avoir pas, en les prenant dans un degré absolument supérieur au nôtre, je dois reconnoître que le créateur,

que l'être suprême les renferme en lui, non seulement par le pouvoir infini de les créer hors de lui, mais d'une manière formelle, quoique bien plus excellente que nous ne pouvons nous l'imaginer.

Par cela seul et par l'idée générale de l'infini jointe à celle de l'être nécessaire, la notion que j'aurai de ce qui lui est essentiel, quoique toujours imparfaite, s'étendra nécessairement à tout ce qui peut m'intéresser.

IX. 1. Mais, avant de passer à ces développements, je vais reprendre encore l'idée de l'infini, pour considérer si elle ne découle pas d'une manière directe de la nécessité même d'exister; en un mot, pour connoître sa liaison nécessaire avec l'idée de l'être qui existe par soi-même, c'est-à-dire, comme nous l'avons reconnu ci-dessus, qui existe en vertu d'une nécessité absolue, essentielle, et même unique (*c.* 2, I, 2, *et c.* 3, I).

2. Je remarquerai donc que cette nécessité étant absolue à tous égards, et ne dépendant d'aucune cause extérieure (1), il est dès lors évident qu'elle est d'une manière inaltérable la même *partout* aussi-bien que *toujours*; car une nécessité qui ne seroit pas nécessité *partout* ne seroit pas une nécessité *absolue* de sa nature; ce ne seroit qu'une nécessité de *conséquence* et dans la *dépendance* de

(1) Clarke, *De l'Existence de Dieu*, proposition 7e. *L'être qui existe par lui-même, doit être infini et présent partout.*

quelque cause externe. En effet, une nécessité absolue en elle-même n'a de relation ni au temps, ni au lieu, ni à aucune autre chose que ce soit. Par conséquent, tout ce qui existe en vertu d'une nécessité absolue en elle-même, doit nécessairement être infini aussi-bien qu'éternel (1).

3. De là je conclus premièrement que l'infinité de l'être existant par lui-même doit être une *infinité réelle, une infinité de plénitude et d'immensité*, c'est-à-dire que, comme elle n'a point de bornes, elle n'est sujette ni à aucune diversité, ni à aucun défaut, ni à aucune interruption; et, secondement, que l'être existant par lui-même doit être un être *simple* (2), *immuable*, comme nous

---

(1) Je conçois dans Dieu une première chose, qui est lui-même tout entier, si j'ose le dire, et dont toutes les autres résultent. Posez ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement.:......

Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu........Ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et par conséquent possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein, ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini. Fénelon, dans son ouvrage *De l'Existence de Dieu*, partie 2me, chap. II, au mot ÉTERNITÉ.

(2) Ce qui est composé consiste en des parties dont l'une réellement n'est pas l'autre, dont l'une seroit nécessairement la borne de l'autre, par le bout où elles se toucheraient. Fénelon, au mot d'UNITÉ et à celui d'ÉTERNITÉ.

l'avons déjà reconnu, *incorruptible, sans parties, sans figure, sans mouvement*, tel que nous le concevons dans les corps, *sans divisibilité*, et, pour tout dire en un mot, un être dans lequel il ne se rencontre aucune des propriétés connues dans la matière. Car toutes ces propriétés nous donnent clairement et nécessairement l'idée de quelque chose de *fini*, et se trouvent entièrement incompatibles avec *l'infinité parfaite* (1).

4. S'agit-il cependant de déterminer la manière de cette infinité, et comment cet être peut être présent partout? c'est ce que nos entendements bornés ne sauroient ni expliquer ni comprendre. La chose est cependant très véritable; il est actuellement présent partout, et la certitude que nous avons de sa *toute présence*, va de pair avec celle de son infinité, qui ne peut être niée par ceux qui font usage de leur raison et qui ont médité sur ces choses.

X. 1. Mais s'il est évident que l'être infini est simple, indivisible, comme je viens de m'en convaincre il n'y a qu'un instant, comment se fait-il

---

(1) La figure, la divisibilité, le passage *d'un lieu* à un *autre*, etc., ne sont pas dans la matière des puissance *réelles*, mais seulement des qualités négatives et des imperfections. Or, quoiqu'aucune *cause* ne puisse communiquer à son *effet* une *perfection réelle* qu'elle n'a pas elle-même, il est pourtant vrai qu'il peut y avoir dans *l'effet des imperfections* et des *qualités négatives*, qui ne sont pas dans la *cause*. Clarke, 8e *prop.*

que toutes les perfections qui sont dans ses ouvrages, et qu'il est plus avantageux d'avoir qu'il ne le seroit d'en être privé, se trouvent en lui, dans quelque degré éminent que je les y suppose ; car enfin ces perfections se distinguent entre elles; l'une n'est pas l'autre; ce sont en un mot des attributs tout différents ?

Sans doute que dans l'être suprême elles n'ont point cette distinction que les bornes des uns et des autres me forcent d'y reconnoître, lorsqu'elles se rencontrent dans les créatures. La simplicité de ce souverain être m'apprend dans cet instant, qu'à proprement parler, toutes ses perfections ne sont qu'une; c'est le même attribut, c'est la même essence qui fait en lui l'office de toutes ces qualités, qui se montrent en nous séparées, divisées, parcequ'elles n'y sont, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, que comme des émanations, des rayons de cette divine essence qui se communique en créant, qui se répand dans ses ouvrages, comme par différentes nuances, par une légère imitation, et sans jamais rien perdre de soi-même (1). S'il arrive

(1) Il faut avouer que les termes manquent ici pour rendre les idées imparfaites que nous croyons saisir et que nous ne pouvons exprimer. On conçoit et on se démontre que la perfection souveraine, absolue, infinie, existe dans l'être suprême, qu'elle y renferme dans leur plus haut degré toutes les perfections possibles et réelles, et que néanmoins elle y est une, simple, indivisible. On se démontre, dis-je, toutes ces vérités,

donc que je multiplie ses attributs, c'est par la foiblesse de mon esprit, qui est bien éloigné de pouvoir tout embrasser d'une seule vue dans ce qui concerne la manière dont l'être infini possède sa souveraine perfection (1).

2. Il faut convenir néanmoins que, malgré cette unité suprême dont je viens de parler, j'ai quelque fondement de distinguer ainsi dans la Divinité divers attributs que je considère l'un sans l'autre; c'est que l'unité dans Dieu est équivalente, et bien au-delà, à cette multitude que j'envisage en quelque sorte, par ces différentes abstractions, et que je ne fais en cela que mettre de l'ordre et de la méthode dans les opérations bornées et successives de mon esprit (2).

En un mot, il sera toujours vrai de dire que si, d'après les lumières d'une raison droite, c'est une perfection que d'être intelligent, d'être sage, d'être bon, Dieu possède une souveraine intelligence, une souveraine sagesse, une souveraine bonté, quoique tout cela se réunisse dans une simple et

---

mais on ne sauroit concevoir que bien imparfaitement la manière dont cela se fait, et on ne pourroit même, comme nous l'avons déjà observé, se trop avancer sur les bords d'un tel abîme sans témérité.

(1) Voyez Fénelon, de l'*Existence de Dieu*, 2e partie, au mot SIMPLICITÉ.

(2) *Ibid.*

admirable *unité* dont je ne saurois me flatter d'entrevoir le secret et le nœud, et que je ne puis jamais bien exprimer.

Pour ne pas porter plus loin nos regards, revenons au plan que je me suis fait il n'y a qu'un instant; permettons-nous d'examiner en détail tout ce qu'on trouve dans les créatures de perfections réelles; ne craignons pas ici d'en trop dire, ou plutôt n'oublions jamais qu'il y aura encore cette différence immense dans le créateur, c'est que, non-seulement il renferme de la manière la plus excellente toutes leurs perfections, mais qu'il est, comme nous l'avons déjà dit, infiniment parfait.

Suivons donc cette route qu'il semble m'avoir tracée lui-même, et qu'il a proportionnée à mon entendement; suivons-là, dis-je, en y portant, non un œil trop curieux, mais un esprit droit, mais un cœur plein d'amour pour le vrai, et toujours prêt à se pénétrer davantage des sentiments qui naissent déjà si naturellement en moi, et dont je ne puis même arrêter les foibles expressions, en pensant à cet être suprême.

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'être existant par lui-même et unique principe de toute perfection, est souverainement intelligent.

I. (*Le 2e liv*). LE premier retour que je fais sur moi-même m'apprend que je suis capable de connoître quelques vérités : je sais que je tends vers le bonheur, je comprends les rapports qui se trouvent entre ma raison et ma félicité; en un mot je découvre la nature de certaines choses, leur convenance, et leur disconvenance, et je suis par conséquent susceptible d'intelligence. Refuserai-je donc d'admettre dans le souverain être, dans l'unique principe, dans l'unique source de toute perfection, une qualité si essentielle (1), et de l'admettre dans un degré tel qu'il convient à l'être absolument parfait?

N'est-il pas évident que se reconnoître soi-même, que connoître le vrai, est quelque chose

---

(1) Ceux qui ont dit qu'*une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde*, ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? *Esprit des lois*, liv. I, cap.

d'infiniment plus grand et plus noble que de n'avoir aucun sentiment de son existence, aucune connoissance, que de n'être en un mot qu'un être brute et stupide, qui ne connoît ni soi ni les autres (1) : cela ne souffre sans doute aucune sorte de difficulté; et je ne saurois par conséquent refuser une semblable perfection prise dans son plus haut degré, à celui dont je tiens la faculté de comprendre, à cette cause qui ne sauroit rien produire qu'elle ne renferme en soi de la manière la plus excellente, c'est-à-dire dans le plus haut degré qui soit possible, puisqu'il est contradictoire qu'il puisse jamais exister un effet plus grand, plus excellent que son principe (*ax.* 4); quoique, d'un autre côté, il puisse très bien se faire qu'il y ait dans l'effet des imperfections et des qualités négatives qui ne soient pas dans la cause (2).

---

(1) Comme on pourroit m'opposer ici quelques réflexions d'un auteur très connu, qu'il me soit permis d'observer que, lorsque je parle de l'intelligence comme plus excellente et plus *noble* que son contraire, je ne la considère pas précisément par le rapport qu'elle a avec *un petit animal haut d'environ cinq pieds, qui raisonne bien ou mal;* de même aussi je ne la prends pas seulement pour *quelques idées reçues dans un cerveau;* je la considère en elle-même pour ce qui forme le sentiment et la connoissance du vrai, et par opposition à l'entière privation de toute pensée.

(2) On peut lire à ce sujet Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. x, § 9 et suivants. Il commence par

II. Il est peut-être à propos d'observer encore que c'est en vain que je supposerois dans le souverain être le pouvoir de penser sans qu'il eût l'intelligence actuelle ; car il n'en est pas ici comme du pouvoir d'agir ou de n'agir pas, selon qu'on se détermine soi-même à l'un ou à l'autre, ce qui forme la liberté. Ce pouvoir est effectif dans celui même qui n'agit pas parce qu'il ne veut pas agir; mais le pouvoir réel de penser ne peut se trouver

---

distinguer deux sortes d'êtres, les uns pensants, tels que nous-mêmes, les autres non pensants, comme l'extrémité des poils de la barbe et les rognures des ongles. Il prouve ensuite qu'un être non pensant, ou la simple matière, ne sauroit produire un être pensant, et comme le premier être, l'être nécessaire doit nécessairement contenir et avoir actuellement toutes les perfections qui peuvent exister dans la suite (car il ne peut jamais donner à un autre des perfections qu'il n'a pas, ou actuellement en lui-même, telles qu'il les communique, ou dans un plus haut degré), il s'ensuit nécessairement que le premier être éternel ne sauroit être non pensant. En deuxième lieu il prouve que cet *être éternel pensant* n'est pas matériel: 1° parce que chaque partie de matière, comme matière, est non pensante, et qu'un être pensant ne sauroit être composé en lui-même de parties qui ne pensent pas; 2° parce qu'une seule partie de matière en qualité de matière ne peut être pensante; 3° parce qu'un certain amas de matière non pensante ne peut être pensant, soit qu'il soit en mouvement ou en repos. Il repond enfin aux objections sur l'éternité de la matière, pour faire voir qu'elle n'est pas coéternelle avec un esprit éternel. L'auteur de la *Philosophie du bon sens* a emprunté les mêmes raisonnements, en traitant le même sujet.

pour l'instant, comme il doit se trouver en effet de toute éternité, dans le premier principe, qui sans cela ne l'auroit jamais acquis (*ax.* 5); il ne peut, dis-je, se trouver dans un sujet pour le moment présent, à moins qu'il ne pense en effet; en un mot, il ne peut alors être séparé de la pensée actuelle. Supposons, par exemple, que je suis tombé dans une léthargie telle que je n'aie absolument aucune sorte de pensée; on ne pourroit pas dire, en prenant les termes dans toute leur rigueur, que j'aie actuellement le pouvoir de penser; car il faudroit pour cela, premièrement, que mon esprit eût maintenant le pouvoir de sortir par lui-même de sa léthargie, et secondement que je sentisse ce pouvoir d'une manière réfléchie et suffisante pour savoir qu'il ne tient qu'à moi d'en faire actuellement usage, d'autant plus que la force même de ma nature seroit censée ne pas produire nécessairement son effet à cet égard pour le moment présent, sans quoi le pouvoir et l'acte s'identifieroient par cela seul. Or ce que je viens de dire ne peut être sans supposer en moi une intelligence actuelle, et cette supposition détruiroit l'autre.

Mais en appliquant ce raisonnement à l'être nécessaire, la contradiction devient encore bien plus sensible; car cette léthargie, cette privation de toute connoissance dans laquelle je le supposerois, étant immuable dans lui comme tout ce qu'il renferme (*ci-dess. chap*, II, II), il s'ensuivroit qu'il

a le pouvoir de penser sans qu'il soit jamais possible qu'il pense, ce qui est absurde (*ax.* 2).

Ajoutons enfin que la liberté (*liv.* II, *déf.* 10, *et chap.* IV) consistant dans le pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de se déterminer ou de suspendre même sur de certains objets sa détermination, peut-être ne pourra-t-on pas dire, à proprement parler, qu'il soit plus noble, plus excellent d'être à cet égard dans un état plutôt que dans son contraire, parceque la liberté suppose également ou l'un ou l'autre, et qu'elle doit être la cause suffisante de tous les deux ; elle est essentiellement un principe d'action ou d'inaction, selon qu'elle le jugera à propos; mais à l'égard de l'intelligence, on sent bien que la pensée actuelle est quelque chose de bien plus excellent que ce simple pouvoir, ce pouvoir imaginaire de penser que l'on attribueroit à un être dans le temps qu'il ne sait pas même qu'il le possède, et lorsqu'il ressemble en quelque manière à cette plante qui végète sans avoir aucune sorte de connoissance.

III. Concluons donc, après ce que nous avons dit (*ci-dessus*, I), que le souverain être renferme actuellement une *intelligence*, une *science pleine, entière*, et qui n'est susceptible d'aucun accroissement (*déf.* 13 *et* 14). Tout ce qu'il est possible de savoir, il le sait; il connoît toutes choses, c'est-à-dire il les connoît toutes dans la réalité de leur nature et de leur propriétés respectives. Il aper-

çoit d'un coup d'œil, sans mélange de ténèbres et d'erreur, tout ce qu'il y a de plus excellent, de plus conforme à l'ordre, tout ce qui peut servir le plus à le procurer, et tout ce qui s'en éloigne.

2. Eh, de qui me vient (*liv.* 2, *chap.* 6) en effet cette idée de l'ordre, qui m'a si vivement frappé, idée d'autant plus admirable, d'autant plus parfaite, qu'elle s'étend, qu'elle s'épure davantage, et qui n'est en moi-même qu'un foible commencement de ce que je pourrois savoir ?

Pour tout dire en un mot, comment ne reconnoîtrois-je pas une souveraine intelligence dans tout ce qui m'environne (1), et dans tout ce que j'éprouve dans moi ? Pourquoi, par exemple, dans les productions de l'art, la convenance des moyens avec leur fin ne plaît-elle que quand on est instruit (2) : et pourquoi s'annonce-t-elle dans la figure des hommes, des animaux et des plantes par un charme secret qui devance toutes nos réflexions ? Croirons-nous que l'auteur de la nature ignore ce que lui-même nous révèle ? Et refuserons nous de l'intelligence à l'architecte de l'univers, qui, par les agréments, comme par autant de caractères qu'a

---

(1) « Vous jugez que j'ai une ame intelligente, parce que vous « apercevez de l'ordre dans mes paroles et dans mes actions : « jugez donc, en voyant l'ordre de ce monde, qu'il y a une ame « souverainement intelligente. » *Dialogues de Platon.*

(2) *Théorie des sentiments agréables*, chap. x.

gravés sa main bienfaisante, nous instruit du rapport qu'ont avec nous les différentes parties de ses ouvrages, ou de celui qu'elles ont à leur destination (1).

IV. 1. Mais en reconnoissant l'intelligence souveraine, la science pleine et entière qui se trouve nécessairement dans le premier être, n'est-ce pas donner quelqu'atteinte à ma liberté ? La prescience divine n'entraîne-t-elle pas la certitude des événements, et leur certitude n'emporte-t-elle pas leur nécessité ?

---

(1) Que l'on entre dans le détail des moindres objets, et dès lors on ne pourra s'empêcher d'y reconnoître une cause intelligente. Dès que l'on commença à étudier l'anatomie, on s'aperçut que la grosseur de chaque muscle est proportionnée à la grosseur de l'os auquel il s'attache. Quelques anatomistes, frappés de ce rapport, objectèrent aux épicuriens que, si c'eût été une puissance aveugle qui eût bâti l'édifice mobile du corps des animaux, elle n'y eût pas si parfaitement assorti à la pesanteur de chaque os la force du cordon destiné à le soutenir et et à le mouvoir. Les épicuriens répliquèrent que les cordons n'avoient pas été différenciés par la nature, mais que ceux qui faisoient le plus de mouvements devenoient plus charnus, de même que les hommes qui font le plus d'exercice deviennent les plus robustes. C'est là sans doute l'unique et frivole retranchement de l'athéisme. Mais Galien le foudroie aisément ; il démontre dans les enfants tirés du sein de leurs mères ces mêmes proportions aussi marquées que dans les athlètes les plus vigoureux (*Théorie des sent. agr.* 2, chap. x). C'est ce même Galien qui, après avoir exposé toute la structure du corps humain, disoit qu'il avoit composé un véritable hymne à l'honneur de la Divinité.

2. Pour résoudre cette difficulté, je remarque premièrement (1) que la certitude de la prescience divine n'est pas la cause de la certitude des choses, étant fondée elle-même sur la réalité de leur existence. Tout ce qui existe aujourd'hui existe certainement, et il étoit hier, et de toute éternité, aussi certainement vrai qu'il existeroit aujourd'hui, qu'il est maintenant certain qu'il existe. Cette certitude d'événements est toujours la même, et la prescience n'y change rien, ni ne les rend point du tout *nécessaires ;* nous savons d'une manière très assurée que certaines choses existent, et il n'est pas *possible* que les choses dont nous savons ainsi l'existence, n'existent pas en effet. Il est pourtant de la dernière évidence que notre connoissance ne contribue en rien à leur existence, et ne les rend ni plus certaines, ni plus nécessaires. Or la *prescience* en Dieu est la même chose que la *connoissance*, et comme sa connoissance n'influe en rien sur les choses qui sont *actuellement*, sa prescience aussi ne peut avoir aucune influence sur celles qui sont à *venir*. Il faut observer que la science dans Dieu n'est pas successive; elle connoît tout, elle embrasse tout, comme s'il étoit présent (*chap.* II, II *et* III, *avec la note*). Il y a un passé et un futur par rapport à

---

(1) Clarke, de l'*Existence de Dieu*, 11[e] *prop.*

nous, mais il ne sauroit y en avoir à l'égard de la Divinité. Il voit ce que je dois faire comme un père verroit actuellement ce que son fils fait en sa présence, lors même que ce n'est pas lui qui détermine son action (1).

---

(1) « L'idée de *penser*, de concevoir, de connoître, prise dans « une entière précision, ne renferme que la simple perception « d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur « lui; qui dit simplement connoissance, dit une action qui « suppose son objet et qui ne le fait pas. C'est donc par autre « chose que par la simple pensée, prise dans cette précision de « l'idée de pensée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre « vrais et réels, et sa science ou pensée ne les fait point, mais « elle les suppose. » Fénelon, au mot SCIENCE DE DIEU.

Que si l'on se rejette sur la puissance de Dieu, en disant que c'est elle qui rend les choses réelles, que par conséquent c'est elle qui détermine nos actions, et qu'il ne nous est pas plus libre de nous donner un acte de détermination, que d'ajouter un cheveu à notre tête, je réponds que la puissance de Dieu ne consiste pas à agir d'une manière contraire à la fin qu'il se propose; que comme les choses se prouvent par les faits, et que par le fait même nous connoissons et nous sentons évidemment que nous sommes libres, la puissance de Dieu agit à notre égard: 1° en nous donnant la liberté, qui est le principe de nos déterminations, de sorte que nous ne sommes réellement libres, nous n'avons le pouvoir de nous déterminer que conséquemment à la puissance de Dieu; 2° en nous conservant cette liberté, en sorte que nous ne cessons jamais d'être dépendants; 3° enfin en nous aidant à nous déterminer, quoiqu'il puisse y avoir des occasions particulières où la Divinité, conformément à ses décrets, plie notre volonté.

Quant à ces mêmes décrets, il faut encore observer que ce qui

3. Au reste, pouvons-nous même nous flatter de savoir quelle est la manière dont Dieu connoît actuellement les objets ? Lorsqu'il les voit, par exemple, dans leur essence, qui ne peut se trouver ailleurs que dans lui-même, dès là qu'ils ne sont encore que possibles, cela a-t-il quelque rapport

---

influe le plus sur une suite d'événements, ce n'est pas toujours l'acte interne de détermination d'un agent libre, c'est le physique de l'action à laquelle nous nous portons ; or, ce physique est lui-même dans une telle dépendance du premier moteur qui aide nos opérations, que sans faire aucune violence à la liberté de l'agent, il ne tiendra qu'à Dieu d'arrêter, de suspendre ou de modifier la force et les effets de l'acte extérieur. Jean Châtel a résolu d'être l'assassin d'Henri IV, et il se porte très librement à poignarder ce bon roi ; le poignard glisse et le coup est manqué, mais d'ailleurs on n'en punira pas moins le coupable.

Les fils de Brutus se déterminèrent très librement à former une conjuration : un esclave prêt à être surpris se cache par un acte de frayeur, peut-être fort peu libre en lui-même. Il entend tout le secret et va le révéler. La conjuration découverte n'a point de suite, quoiqu'elle eût été entreprise fort librement.

Au reste, nous ne pouvons savoir précisément comment se forment les décrets de la Divinité les plus positifs, par rapport à quelques objets en particulier. Mais comme nous savons précisément que nous sommes libres, nous devons penser que la manière dont ils sont établis s'accorde en général avec la connoissance que Dieu a de tous les actes formés en conséquence de notre liberté ; quoique d'ailleurs ces mêmes décrets puissent aussi, à de certains égards, parvenir à leur exécution par quelques actes qui, de notre part, seroient peu libres en eux-mêmes. Voyez sur la *liberté de l'homme*, le chap. IV du 2e livre.

avec notre façon d'apercevoir ? Disons-en de même de la connoissance des objets par rapport à ce qu'ils ont de libre (1). La science de Dieu surpasse notre portée à tous égards; ce qui est idée, ce qui est représentation dans nous, est d'une manière toute particulière et toute parfaite dans la Divinité, quoique nous ne puissions comprendre d'une manière précise ce que c'est. Mais enfin (2) nous en savons toujours assez pour être persuadés que la *simple prescience* ne peut ni altérer ni diminuer la liberté d'une action qui, à *tous autres égards*, seroit libre, et ne donne pas aux choses plus de certitude qu'elles n'en auroient, encore qu'il n'y eût point de *prescience*.

Si d'ailleurs il nous est impossible *d'expliquer distinctement comment* Dieu prévoit les événements libres, n'en est-il pas de même d'une infinité d'autres choses dont pourtant personne ne doute ?

4. J'ajoute, en second lieu, que la certitude de l'événement ne le rend point *nécessaire* dans le sens que l'on voudroit établir. Supposons, par exemple,

(1) « La liberté une fois établie, ce n'est pas à nous à dé-
« terminer comment Dieu prévoit ce que nous faisons libre-
« ment. Nous ne savons pas de quelle manière Dieu voit
« actuellement ce qui se passe, nous n'avons aucune idée de
« sa façon de voir; pourquoi en aurions-nous de sa façon de
« prévoir ? » (Voltaire, *Mét.*, chap. IV).

(2) Clarke, 11e *prop.*

que l'homme fasse aujourd'hui une action particulière, en vertu d'un principe interne de mouvement et d'une liberté absolue de volonté, indépendamment d'aucune cause ou d'aucune impulsion extérieure; supposons, de plus, que cette action n'ait pu être prévue hier, ne sera-t-elle pas aussi *certaine* aujourd'hui, eu égard à l'événement, que si elle avoit été prévue; c'est-à-dire que, malgré la supposition de la liberté, il y a eu hier, et de toute éternité, une aussi grande certitude que cette action devoit être faite aujourd'hui, qu'il y en a aujourd'hui qu'elle est actuellement faite. C'est donc mal raisonner que de conclure qu'une chose est *nécessaire*, parce qu'elle doit certainement arriver.

CHAPITRE CINQUIÈME.

L'être nécessaire et unique source de toute perfection est revêtu de liberté et de choix, c'est-à-dire qu'il trouve nécessairement et essentiellement dans lui-même une liberté entière et parfaite.

I. 1. S'IL est vrai que je sois doué d'intelligence et de raison, il n'est pas moins évident que je suis capable de choix et de liberté; je puis abuser de ce don, et c'est une suite de l'imperfection attachée à ma nature, c'est un défaut de mon être qui est tel, qu'il n'y a rien en moi, si noble et si précieux qu'il soit d'ailleurs, qui ne puisse me devenir funeste; mais, ce don, considéré selon ce qu'il a de plus excellent, c'est-à-dire selon le pouvoir simple de faire une chose ou de ne la pas faire, de faire celle-ci ou celle-là, en un mot, de choisir entre différents partis, est certainement plus parfait en soi que ne le seroit une contrainte absolue. La faculté de se déterminer soi-même, prise dans un être souverainement intelligent et dont la science est toujours entière et parfaite, n'est plus que la faculté de choisir entre différents biens, parmi lesquels est compté pour beaucoup celui d'agir librement et sans être contraint dans ses

opérations par une fatalité qui dénoteroit plutôt le sujet que le maître.

Ce pouvoir n'est donc plus conçu dès lors que comme une perfection réelle et sans mélange, comme la source de ce qu'il y a de plus excellent dans notre liberté, de ce qui nous relève si fort au-dessus des êtres qui nous environnent, en un mot comme un attribut dont l'être absolument parfait, dont le créateur de l'univers ne sauroit être privé.

2. Si tous ses ouvrages étoient l'effet d'une action nécessaire, nous ne pourrions plus les concevoir que comme des effets nécessaires (*ax.* 1), ou, si l'on veut, nos idées ne sauroient nous représenter d'une manière distincte rien d'arbitraire, c'est-à-dire rien qui n'ait pu être ou n'être pas, être de telle ou telle manière, ou tous les êtres et toutes les manières d'être sans exception n'auroient rien qui ne fût déterminé nécessairement. Or, c'est ce que contredit évidemment le sentiment de ma liberté, ou l'idée que j'ai des actes qui en sont la suite (1).

3. Si je veux faire aussi quelque attention à tout ce qui m'environne, je ne puis m'empêcher d'y concevoir un très grand nombre de choses comme

---

(1) Si tout est asservi aux lois de la nécessité, dit très bien le P. Tournemine, de quel fonds nous vient la liberté dont nous jouissons? Nous la sentons trop évidemment pour en douter, et le témoignage de notre conscience réfute sans réplique les vaines subtilités de Spinosa et de ses maîtres. *Réflex. sur l'athéisme.*

règle tout par un acte unique qui décide irrévocablement de tout ce qui doit arriver en conséquence des lois qu'il établit; et, quoique les choses qui sont l'objet de cette volonté s'exécutent successivement hors de lui, le décret duquel dépend leur exécution doit ne participer en rien à cette succession (1); il est arrêté et immuable (2). En un mot,

---

à ses décrets éternels et à sa sagesse infinie, crée diverses choses qui se produisent au-dehors dans les temps marqués par cette même sagesse, que cette supposition, dis-je, entraîne nécessairement après elle, que c'est un être dont la volonté et la nature sont sujettes au changement. Il dit enfin, *que ceux qui nient que tout doive suivre nécessairement de la nécessité de la nature divine, paroissent borner sa puissance; car ils sont obligés d'avouer que Dieu conçoit une infinité de choses comme pouvant être créées, que cependant il ne pourra jamais produire; car s'il pouvoit créer tout ce qu'il conçoit, il épuiseroit, selon eux, sa toute-puissance, et se rendroit imparfait* (coroll. ad prop. 17). Cet argument, dit Clarke, est une pure vétille : c'est comme si on prétendoit détruire l'éternité de Dieu, en disant que si toute durée possible n'est pas toujours actuellement épuisée, jamais elle ne pourra être tout épuisée. En effet, si le pouvoir de Dieu est infini, il est donc toujours inépuisable dans sa source ainsi que dans ses effets; et cependant tous les êtres qui n'existeront jamais n'en seront pas moins possibles, puisque l'être suprême aura eu le pouvoir et la liberté de les choisir parmi tous les autres, pour faire qu'ils existent.

(1) Formey, *Mélanges philosoph.*

(2) Rien n'est si difficile que de concilier la nécessité d'être et l'immutabilité avec une liberté proprement dite; la même difficulté, et plus grande encore, retombe sur Spinosa et sur

Dieu ayant voulu librement, de toute éternité, l'existence ou l'anéantissement de certains êtres, cette existence commence ou finit au terme qui lui a été assigné, sans qu'il en résulte aucun nouvel

---

tous les athées qui admettent un perpétuel changement de modes dans une matière nécessaire. Pour nous, nous ne reconnoissons point de variation dans Dieu, mais nous ne saurions expliquer comment une détermination libre, qui semble devoir être une modification contingente, peut appartenir à un être qui trouve tout en lui par une nécessité de nature pleine et absolue. Cependant il me semble qu'il n'y auroit point d'absurdité à dire que ce même être qui trouve nécessairement en lui tout ce qui lui est propre, y trouve aussi nécessairement, par la perfection de sa nature, une détermination qui est telle précisément, parce qu'il veut sans cesse qu'elle soit telle, en sorte que s'il ne vouloit pas de toute éternité qu'elle fût ce qu'elle est en effet, ou qu'il la voulût absolument contraire de toute éternité, elle seroit autre qu'elle n'est. Au reste nous rencontrons à chaque pas de semblables mystères. Les géomètres démontrent que la diagonale d'un carré est incommensurable avec les côtés du même carré, et il leur est bien impossible d'expliquer en aucune manière comment il peut se faire que cela soit ainsi. Lorsque deux vérités sont toutes deux démontrées, je ne vois d'autre parti à prendre que de les croire, d'autant mieux que la contradiction qui paroît s'y trouver a toujours quelque chose d'obscur et de mystérieux, qui nous annonce que ce n'est que l'ignorance où nous sommes du moyen terme par lequel elles sont liées, qui fait que notre esprit est en quelque sorte effrayé de l'opposition apparente qui est entre elles : *il faut*, dit très sagement un de nos génies les plus célèbres, *tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue.*

état de la volonté divine, ni aucun changement dans l'exercice même de son pouvoir, qui n'est autre que cette volonté suprême, et qui agit toujours d'une manière égale, considéré en lui-même, quoique ses effets ne se produisent au-dehors que dans un certain temps borné et déterminé par rapport aux créatures.

III. Je dis, par rapport aux créatures (1), car vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, ô mon Dieu, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous, fait qu'aussitôt ce n'est plus vous même que je conçois. Je passe mes moments à contempler votre infini; je le vois, et je ne saurois en douter; mais, dès que je veux le comprendre, il m'échappe; ce n'est plus lui : je retombe dans le fini; j'en vois assez pour me contredire, et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous même : mais, à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi, c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement, ni posséder d'une manière fixe votre vérité; c'est que je vous vois de la manière dont j'existe. En moi, tout est fini et passager : je vois par des pensées courtes et fluides l'infini qui ne s'écoule jamais; bien loin de vous méconnoître

(1) Fénelon, au mot ÉTERNITÉ.

dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractère nécessaire de l'infini qui ne seroit plus tel, si le fini pouvoit y atteindre pleinement. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité, c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse : c'est parce que vous êtes trop clair et trop lumineux, que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre; mais je ne saurois assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'aperçois de mon erreur, lorsque je prends quelqu'autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

CHAPITRE SIXIÈME.

De la toute-puissance de l'être suprême.

I. Tout ce qu'il y a de puissance dans le monde, toutes les forces qui se trouvent dans l'univers remontent à un premier principe, à un principe unique dont elles dépendent, et dans la puissance duquel tous les êtres qui existent (*ci-dessus*, *c.* III, I), et tous ceux qui peuvent exister trouvent la raison de leur existence ou de la possibilité où ils sont d'exister en effet. Le premier être possède donc une puissance entière et parfaite, c'est-à-dire un pouvoir qui s'étend à tout ce qui est possible, et auquel rien dans l'univers ne sauroit s'opposer.

II. C'est lui qui a formé cet esprit par lequel je pense (*ci-dessus*, *c.* II, IV *et suiv.*), ce corps par lequel j'agis, et ce mouvement qui me fait agir. En un mot, il n'y a rien en moi qui n'ait une existence précaire, une existence qui a été commencée par une première cause : il n'y a donc rien en moi qui n'ait été créé (*ibid* VII). Disons-en de même de tous ces objets qui nous environnent. Le plus petit grain de sable, la plus petite partie de matière célèbre un être tout-puissant et un Dieu créateur; tout reconnoît ses lois, tout est soumis à son empire.

CHAPITRE SEPTIÈME.

De la sagesse du souverain être.

I. Si une intelligence souveraine, si cette science qui renferme une connoissance pleine et entière de l'ordre et du vrai, sont des perfections que je n'ai pu refuser à l'être suprême (*ci-dess.*, *c.* IV, III), que dirais-je de la sagesse qui consiste à disposer et à employer toutes choses selon ces mêmes idées, c'est-à-dire selon la nature des objets, leurs relations, leurs dépendances réciproques, et selon qu'ils sont plus propres à une certaine fin.

Avoir des notions exactes de l'ordre et du vrai, connoître ce qui peut nous y conduire par la route la plus sûre, de la manière la plus droite et la plus simple, et agir néanmoins d'une manière opposée, est une imperfection que nous condamnons dans nous-mêmes. Plus nous connoissons le vrai, plus nous sentons combien il est beau de le suivre; nous ne pouvons qu'admirer ceux qui parmi nous se livrent à l'étude de la sagesse, mais bien plus encore ceux qui l'expriment dans toute leur conduite. Il n'est donc pas possible de douter que cette qualité réelle, et dont la raison nous donne une idée si grande et si essentielle à la véritable perfection, que

cette qualité, dis-je, qui se rencontre parmi nous dans quelque degré, et qui est d'autant plus digne de nos respects et de notre hommage, qu'elle est plus exacte et plus constante, ne se trouve dans l'être suprême comme dans sa source, et n'y soit dans toute sa plénitude. C'est là qu'elle n'est sujette ni au défaut, ni à l'altération, ni au changement, c'est là qu'elle est à l'abri du tumulte et des égarements des folles passions (*ci-dessus*, *c*. II, II); c'est là, en un mot, qu'elle est immuable comme le principe qui la renferme.

II. Il nous suffit d'arrêter un instant nos regards sur tous les objets dont nous sommes environnés, pour reconnoître, quelque faibles, quelque bornées que soient nos connoissances, l'empreinte et le sceau de la Divinité. Dans la moindre fleur, dans la plus petite feuille, dans la plume d'un oiseau, dit saint Augustin, Dieu n'a pas négligé le rapport des parties entre elles : *Nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium, sine partium suarum convenientiâ reliquit.* Mais si aux traits innombrables qui peignent à l'esprit et au cœur la souveraine sagesse et la bonté du souverain être, nous joignons ce qu'un peu de réflexion sur les lois du sentiment nous découvre, nous nous sentirons toujours plus portés à admirer cette sagesse, cette bienfaisance que l'idée distincte d'un être infiniment parfait suffiroit d'ailleurs pour me forcer de reconnoître en lui.

Quelle unité de dessein se fait remarquer à des yeux un peu attentifs dans les lois dont nous venons de parler! La douleur et le plaisir se rapportent également à notre conservation (1). Si le plaisir nous indique ce qui nous convient, la douleur nous instruit de ce qui nous est nuisible : c'est une impression agréable qui caractérise les aliments qui sont de nature à se changer en notre propre substance; mais c'est la faim et la soif qui nous avertissent que la transpiration et le mouvement nous ont enlevé une partie de nous-mêmes, et qu'il seroit dangereux de différer plus long-temps à réparer cette perte.

Des nerfs répandus dans toute l'étendue du corps; nous informent des dérangements qui y surviennent, et le sentiment douloureux est proportionné à la force qui les déchire, afin qu'à proportion que le mal est plus grand on se hâte davantage d'en repousser la cause ou d'en chercher le remède (2).

---

(1) *Théorie des sentiments agréables*, chap. x.

(2) Je ne m'arrêterai point ici à combattre les deux principes des *manichéens*, dont l'un distribuoit le plaisir et l'autre la douleur. *Bayle* a paru vouloir relever ce système écroulé depuis tant de siècles; mais il ne se servoit apparemment de ces ruines, que comme on se sert à la guerre d'une masure dont on essaie de se couvrir pour quelques moments. Il n'étoit pas assez superstitieux pour être tenté de croire en deux divinités (Voy. *ci-dessus*, *chap.* III, I). Quoi qu'il en soit, je me contenterai d'observer ici, que puisque la distribution du plaisir et celle de

Il arrive quelquefois que la douleur semble nous avertir de nos maux en pure perte ; rien de ce qui est autour de nous ne peut alors les soulager : c'est qu'il en est des lois du sentiment comme de celles du mouvement. Les lois du mouvement règlent la succession des changements qui arrivent dans les corps, et portent quelquefois la pluie sur des rochers ou sur des terres stériles. Les lois du sentiment règlent de même la succession des changements qui arrivent dans les êtres animés, et des douleurs qui nous paroissent inutiles en sont quelquefois une suite nécessaire, par les circonstances de notre situation. Mais l'inutilité apparente de ces différentes lois dans quelques cas particuliers, est un bien moindre inconvénient que n'eût été leur mutabilité continuelle, qui n'eût laissé subsister aucun principe fixe, capable de diriger les démarches des hommes et des animaux.

Celles du mouvement sont d'ailleurs si parfaitement assorties à la structure des corps, que dans toute l'étendue des lieux et des temps, elles préservent d'altération les éléments, la lumière, le soleil, et fournissent aux animaux et aux plantes ce qui leur est nécessaire ou utile. Celles du sentiment sont, de même, si parfaitement assorties à

---

la douleur entrent également dans la même unité de dessein, elles n'annoncent pas deux intelligences essentiellement ennemies. *Théorie des sentiments agréables*, chap. XI.

l'organisation de tous les animaux, que dans toute l'étendue des lieux et des temps, elles leur indiquent en général (1) ce qui leur est convenable, et les invite à en faire la recherche; elles les instruisent de ce qui leur est contraire et les forcent de s'en éloigner ou de les repousser.

Une parfaite unité de dessein ne se montre pas moins dans la durée des sentiments que dans leur force : ceux de la vue, de l'ouïe, de l'esprit, du cœur, ceux qui accompagnent une occupation modérée semblent toujours s'offrir à nous : ils remplissent le vide de la vie sans donner atteinte à la santé. Il n'en est pas de même, par exemple, du plaisir attaché à la nourriture. Si dans tous les hommes sa durée se fût beaucoup étendue au-delà du besoin, un usage immodéré des aliments les plus sains les auroit bientôt changés en de mortels poisons.

De tous les plaisirs, il n'en est guères d'aussi remarquables que ceux qui commencent notre vie et qui en assurent la durée; comment réussira-t-on à nourrir cet enfant nouvellement né? En vain la

(1) Il faut avouer, malgré ce qu'on vient d'observer il n'y a qu'un instant, que presque toutes les lois de la nature ne sont pas tellement immuables qu'on n'y trouve toujours quelques exceptions : la cause nous en est souvent inconnue; mais le dessein de la loi en général est si bien marqué, que rien n'est plus juste que de s'en reposer également sur la sagesse du créateur, des motifs secrets qui ont déterminé la variété des cas particuliers. (Voy. *la note ci-dessus*, *chap.* v, I, 3).

nature lui a-t-elle préparé dans le sein de sa mère l'aliment qui lui convient : par quelle voie l'engagera-t-on à exprimer cette précieuse liqueur ? Reconnoissons ici les attentions d'une puissance intelligente. Cet enfant, incapable encore de tout autre exercice de ses différentes facultés, trouve un plaisir secret à remuer ses lèvres et ses joues de la façon qui peut faire passer dans sa bouche le lait qui lui est offert ; flatté par l'agrément de cette nourriture, il y trouve un nouveau motif de réitérer les mêmes mouvements. Il passe ainsi les premiers temps de sa vie, ou à dormir, ou à goûter les seuls plaisirs qu'il puisse ressentir ; et cet être informe, qui sembloit ne pouvoir vivre que pour la douleur, ne vit en effet que pour une suite de sensations agréables.

Quels caractères de bonté, quelle profondeur d'intelligence et de sagesse dans l'auteur de la nature, qui, par des ressorts si uniformes, si simples et si féconds, varie à chaque instant la scène de l'univers, et y conserve toujours le même ordre (1).

---

(1) En vain prétendroit-on qu'un nombre infini d'atomes et de combinaisons auroit pu suffire pour former cet ordre admirable. Je nie absolument, dit le P. Tournemine, que dans une suite infinie de mondes, d'arrangements différents des parties d'une matière brute, il s'en trouve un tel que le nôtre, un régulier, un qui porte la marque d'un ouvrier infiniment sage. Je nie qu'un monde semblable soit possible, s'il n'existe point d'ouvrier infiniment sage. Qu'on suppose, je le permets, une

Loin de moi, Seigneur, loin de moi pour toujours ces systèmes absurdes, la ressource et l'opprobre d'un esprit vide de sens et d'un cœur dépravé. Loin de moi, ces idées vagues, ces termes de *fortune*, de *nécessité*, de *hasard* (1), les prin-

---

suite infinie de lampes, il n'y aura jamais dans cette suite infinie une lampe allumée, s'il n'existe point de feu, si le feu n'enflamme une de ces lampes : le rapport d'un ouvrage régulier avec un ouvrier intelligent, n'est pas moins essentiel que le rapport d'une lampe allumée avec le feu. Supposez, tant qu'il vous plaira, une matière éternelle, toujours agitée et sujette à des changements infinis ; ses agitations, qui ne seront pas réglées par un moteur, ne produiront jamais rien de régulier ; le sceau de la sagesse ne peut être imprimé que par la sagesse ; le hasard, c'est-à-dire des mouvements qu'aucun moteur ne dirige, ne sauroient le contrefaire.

L'impossibilité de la supposition des athées devient plus évidente, quand on considère qu'il ne s'agit pas d'un seul ouvrage régulier ; que l'univers est composé d'un nombre presque infini d'ouvrages, dont le plus petit est aussi accompli et plus merveilleux que le plus grand, que toutes les parties de ces petits ouvrages ont entre elles, et que tous ces ouvrages ont entre eux un rapport qui ne permet pas de douter qu'une intelligence n'ait fait les uns pour les autres, et qu'ils n'entrent tous dans les desseins d'une sagesse infinie. *Réflexions sur l'athéisme*, à la suite de l'ouvrage de Fénelon, *sur l'existence de Dieu*.

(1) Je serai toujours persuadé, dit Voltaire, qu'un horloge prouve un horloger, et que l'univers prouve un Dieu. *Lettre à la suite de sa Métaphysique*.

Si je croyois le système d'Épicure, chaque jour, en examinant le cours du soleil, en le voyant paroître sur notre horizon, et

cipes les plus clairs m'ont forcé de remonter à une première cause, à un premier être, source de toute perfection, intelligente et libre, souverainement sage, souverainement parfait, et rien ne sera plus capable de m'en séparer.

III. Mais, qu'entends-je ? quelle voix s'élève et s'empresse à confondre toutes mes idées et à accabler ma raison ? Ce tableau de l'univers, me dit un disciple d'Épicure, cet ordre, ce spectacle que tu admirois il n'y a qu'un instant, est-il le même dans tous les lieux et dans tous les temps ?

Puis il me fait l'énumération de tous les accidents qui paroissent déranger le système du globe

---

s'acheminer à grand pas vers les antipodes, je m'écrierois : *Je te salue, ô hasard éternel, dérangement incompréhensible, confusion admirable qui maintient l'ordre et l'arrangement ! Souffre que je te rende les hommages que d'autres mortels aveugles rendent à un Dieu tout bon, tout puissant et tout sage.* Lettres juives, lett. 28.

Dieu n'a jamais fait de miracles pour convaincre les athées, parce que ses ouvrages doivent suffire. Il est vrai qu'un peu de philosophie fait incliner à l'athéisme ; mais un plus grand savoir dans la philosophie ramène l'esprit à la connoissance d'un Dieu. Celui qui considèrera les causes secondes séparées et désunies pourra s'y borner, et n'aller pas plus loin ; mais s'il les observe liées et enchaînées les unes aux autres, il est forcé d'avoir recours à une sagesse infinie qui a créé le tout, et qui en maintient l'arrangement ; enfin il est obligé de reconnoître un Dieu. Bacon, *Essai de politique et de morale*, 2me part., chap. VII, *de l'athéisme*.

que nous habitons, conspirer contre notre bien-être, et renverser suivant lui les idées que nous nous faisons de la sagesse et de la bonté du créateur.

De ce Dieu si puissant, *s'écrie-t-il,* voilà donc le chef-d'œuvre (1).

Il cite fièrement ce Dieu à son tribunal, et ose lui demander compte de ses œuvres. Téméraire mortel, est-ce donc à toi à t'ériger en juge du créateur de l'univers? parce que tu es parvenu à en connoître imparfaitement quelques parties, tu prétends juger de l'ensemble. Ces irrégularités qui te choquent, une main sage les fait tourner à ton profit, de même que l'art, dans les maladies qui menacent ton existence, emprunte le secours de ces poisons qui croissent à côté de la plante qui te nourrit. Et sans doute il en est ainsi des objets sur lesquels notre vue faible et bornée ne peut s'étendre; ils renferment sans doute en eux des raisons secrètes que de nouvelles lumières nous feroient apercevoir, et que le peu que nous savons nous force d'y supposer. L'univers est un tout; c'est un système complet formé d'une suite innombrable de différents êtres parmi lesquels ce petit nombre qui est soumis à ma connoissance ou à mes recherches n'est qu'un point que je ne puis

(1) Louis Racine, *Poème de la religion.* Le passage où se trouve ce vers, et qui s'applique parfaitement à mon sujet, est un des plus beaux de cet excellent ouvrage.

d'ailleurs me flatter de connoître en lui-même. Cet assemblage, presque infini, renferme d'un objet à l'autre une infinité de rapports qui échappent à mon esprit, trop faible pour pouvoir les saisir et les comprendre. Ce qui n'est pas propre à un être en particulier, convient souvent à une quantité d'autres; d'ailleurs tout se succède, tout se développe; chaque chose a ses révolutions, ses accroissements, son point de perfection dans les opérations de la nature; la vie naît de la mort, comme disoit un ancien philosophe (1), pour marquer que souvent un certain état, une situation particulière en amène une autre bien différente. Que de choses qui étonnent, qui effraient un esprit simple et borné, et qui s'expliquent aux yeux du sage! De même aussi que d'effets qui nous surprennent maintenant, et qui cesseroient de nous agiter, si nous en savions la cause, et si en jugeant d'un tout tel que l'univers, nous étions à portée de le considérer, non par rapport à un certain espace de temps, ni dans les plus petites de ses parties, mais de manière à pouvoir en embrasser tout le système et en apercevoir d'un coup d'œil tous les développements!

Admirons donc en ceci combien nous nous aveuglons nous-mêmes en nous livrant sur de semblables objets à un esprit de critique et de partialité.

---

(1) Platon, dans le *Phédon*.

A ne suivre que les lumières de la saine raison, tout devroit nous dicter que dans un ouvrage où il brille tant de sagesse, il doit y en avoir même dans les choses où il en paroît le moins, et que par conséquent, tout bien considéré, ce monde ne pouvoit être fait avec plus d'intelligence (1). Il n'arrive cependant que trop souvent que nous faisons tout le contraire, et, sous prétexte de quelques imperfections que l'on s'imagine y trouver, on conclut hardiment qu'il est indigne d'une sagesse infinie.

Mais, encore une fois, est-on bien assuré qu'il n'y a ni intelligence ni dessein dans ces défauts prétendus ? Ce que nous croyons inutile ne pourroit-il pas avoir ses usages ? Ce que nous jugeons nuisible ne seroit-il pas nécessaire par quelques endroits ? Sommes-nous placés assez haut dans la nature pour juger sûrement de ses diverses parties ? En un mot, n'en seroit-il pas ici comme des sujets mécontents dans un état ? ils blâment la conduite du prince, parce qu'ils ne voient que le dehors des choses, qu'ils ne sont pas à portée d'en savoir les secrets

---

(1) Plus le monde vieillit, plus on étudie la nature, plus on apporte d'exactitude dans les recherches, plus enfin on porte loin les découvertes, et plus les arguments tirés de la perfection exquise et de l'ordre admirable qui règnent dans tous les ouvrages du créateur, acquièrent de force et d'autorité, lorsqu'on les fait servir à démontrer sa sagesse. Clarke, *Démonstration de l'existence de Dieu*, 12me prop.

ressorts ou d'en pénétrer les motifs, et qu'ils veulent même fermer les yeux sur ce qu'ils en savent. Plus éclairés et moins prévenus, ils en jugeroient autrement.

J'en reviens donc à mes principes : ce qui me surprend (*liv.* I *et* II, *c.* IV, *et* 5e *princ.*), ce qui m'embarasse et que je ne puis m'expliquer ni comprendre, ne me fera pas nier ce qui est évident. Il existe un être nécessaire, indépendant, unique source de toute perfection, absolument, infiniment parfait, un être par conséquent souverainement sage. D'un autre côté, ces caractères si évidents d'intelligence et de sagesse que j'aperçois à chaque instant dans presque tous les objets qui m'environnent, suffisent pour me faire juger par une parité de raison toute naturelle des choses que je ne conçois pas : ainsi, tout ce que je pourrois objecter ensuite peut bien m'étonner, mais il ne sauroit détruire en moi cette première conviction que les vérités les mieux établies y ont fait naître.

CHAPITRE HUITIÈME.

De la justice ou rectitude de l'être absolument parfait.

I. 1. Cette souveraine sagesse, qui appartient nécessairement à l'être suprême, à l'unique source de toute perfection, cette bonté que, par une suite des mêmes réflexions, j'ai reconnue dans lui, me prouvent déjà en quelque manière sa rectitude, sa justice, c'est-à-dire cet amour constant de l'ordre et du vrai (*déf.* 15) par lequel on est porté pour tout ce qui est un bien réel, et on est opposé à tout ce qui est un vrai mal, en sorte qu'on procure l'un et l'on écarte l'autre, autant que cet ordre universel, la nature des choses et leurs rapports mutuels le comportent.

Qu'un amour tel que je viens de le dire se trouve dans le souverain être, c'est de quoi je ne saurois douter lorsque je considère que c'est en quelque manière le fondement, le centre, et comme le point indivisible de réunion, à l'égard de presque toutes les autres perfections; c'est ce qui les anime, c'est ce qui les vivifie : cet amour, si vaste, si grand, si noble, se rencontre jusqu'à un certain point dans

la créature même : plus nous connoissons l'ordre, plus nous l'aimons; si quelquefois des penchants trop aveugles nous en écartent, nous sentons une peine secrète, une affliction intérieure qui naît des reproches de la raison; livrés à toute la fougue des passions, nous ne pouvons du moins nous empêcher d'estimer, de respecter encore celui qui nous paroît pénétré de cet amour : en un mot, connoître l'ordre et le vrai, le suivre, l'aimer, s'y attacher constamment, ne forme, à bien dire, qu'une même perfection dont on ne peut rien retrancher sans en affoiblir, sans en détruire toute l'idée.

Cette perfection réelle dont la réflexion, dont la raison nous donne une notion si exacte, et que nous sommes capables de posséder dans quelque degré ; cette rectitude, cette justice, cet amour de l'ordre enfin, se trouve donc en effet de la manière la plus excellente dans le souverain être; il est en lui comme le sentiment, l'amour de sa propre perfection, et le principe de sa félicité même; il y est essentiel, immuable, puisqu'il n'y a rien dans l'être nécessaire qui n'existe pas dans une nécessité absolue (*ci-dessus*, *c.* II, II).

2. Il est vrai que par cette même essence qui lui est propre, il est souverainement libre, mais c'est d'une liberté parfaite qui ne déroge en aucune manière à sa nature, qui ne s'étend point aux choses contradictoires, impossibles, et qui n'empêche pas que l'être absolument parfait n'aime et ne suive

nécessairement l'ordre, le vrai (1), et qu'il ne possède essentiellement et dans le plus haut degré, tout ce qui est du ressort de cette même perfection.

---

(1) Dieu étoit libre, sans doute, de créer ou de ne pas créer un animal tel que l'homme, c'est-à-dire un être composé d'un corps organisé, et d'une ame susceptible d'intelligence et de raison ; mais s'étant déterminé à produire cette nature intelligente et raisonnable, il ne pouvoit pas lui prescrire ce qui eût été contraire à la raison même; il en est ainsi de tout le reste, à prendre toutes choses dans le sens le plus strict que l'on puisse imaginer. On peut dire même que s'il avoit été plus parfait par rapport à l'entendement divin, de créer l'homme que de ne pas le créer, Dieu, par la perfection de sa nature, n'auroit pas pu ne pas le créer; mais comme il n'a essentiellement besoin d'aucune chose extérieure, et qu'il trouve toute perfection en lui, il n'a pu se former de la part de l'être suprême que des déterminations entièrement libres par rapport à la création de tels ou de tels êtres, quoiqu'il ait dû s'ensuivre par sa souveraine rectitude, des choses qu'il ne pouvoit plus ne pas faire lorsque cette création se trouvoit une fois déterminée. En un mot, il ne faut pas oublier qu'il répugne de la manière la plus manifeste à la nature d'un être souverainement parfait, qu'on puisse lui appliquer dans aucun cas, ce qu'un poète fait dire à une foible mortelle qui, par là, s'accuse en quelque sorte elle-même : je vois le meilleur parti, je l'approuve et je prends le pire. ......

.... *Video meliora proboque*,
Deteriora sequor.

Ovide, *Metam.*, l. vii.

De tout ceci, il suit évidemment que Dieu a ses lois, non une loi proprement dite qui dépende d'un supérieur, mais une loi

3. Telle est la *sainteté*, qui n'exprime ici autre chose que cette *rectitude* prise dans toute son éten-

---

qu'il trouve dans la perfection même de sa nature, et qu'il suit invariablement, parce qu'il est souverainement parfait. C'est ce qu'a très bien observé Montesquieu : Les lois, dit-il, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'*une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde*, ont dit une grande absurdité ; car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui auroit produit des êtres intelligents ?

Il y a donc une raison primitive : et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elles et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.

Dieu a du rapport avec l'univers, comme créateur et comme conservateur ; les lois selon lesquelles il a créé, sont celles selon lesquelles il conserve. Il agit selon ces règles, parce qu'il les connoît ; il les connoît parce qu'il les a faites ; il les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance.

Comme nous voyons que le monde formé par le mouvement de la matière et privé d'intelligence subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables ; et si l'on pouvoit imaginer un autre monde que celui-ci, il auroit des règles constantes, ou il seroit détruit. *Esprit des lois*, liv. I, chap. 1.

Ajoutons ici que, quoiqu'on observe dans le monde plusieurs choses qui étoient arbitraires dans leur institution, quoiqu'elles cessent de l'être dans leurs suites (Voy. *chap.* v, 1, 3), elles ont toutes néanmoins un rapport essentiel avec cette raison primitive, cette sagesse de l'être suprême, en ce qu'elles sont des effets et des preuves de l'exercice même de sa liberté.

due, sans cependant que l'opposition au mal qu'elle renferme, soit accompagnée de haine, de trouble et de passion.

4. Telle est encore la *véracité*, qui est une partie essentielle de la sainteté, et qui ne permet pas d'en imposer par de vaines illusions, de faire naître ou même d'autoriser l'erreur et le mensonge: et combien en effet la tromperie, la fraude, la fausseté même, en tant qu'elle naît simplement de l'erreur, ne dégradent elle pas un être intelligent! elles y marquent du moins de la légèreté, de l'ignorance, ou des besoins et de la foiblesse: que c'est avec raison que nous admirons parmi les hommes ceux qui, éclairés d'ailleurs autant qu'ils peuvent l'être, ont fait de leurs lèvres comme le siége de la plus pure vérité, et qui par là ont mérité le précieux titre *d'hommes vrais*! eux seuls peuvent obtenir toute notre estime et toute notre confiance. Qu'y a-t-il, en un mot, de plus contraire à la nature des choses, à une science pleine et entière, à l'amour souverain du vrai, que tout ce qui est faux, et opposé à cette véracité dont nous venons de parler. Craindrons-nous donc que l'être suprême, qui renferme dans le plus haut degré toute perfection et qui en est l'unique source, que cet être qui sait tout, qui peut tout, manque d'un attribut qui découle si nécessairement de sa rectitude?

5. Ajoutons enfin, comme renfermée essentielle-

ment dans le même principe, la *bonté*, qui rend un être bienfaisant, qui le remplit de miséricorde, de clémence, sans que pour cela il cesse en aucune manière d'être juste.

6. A cette rectitude, à cet amour souverain de l'ordre et du vrai, on peut encore ramener la *prudence*, en tant que nous la considérons ici comme une perfection qui dirige un être intelligent et sage (1) à rechercher en dernier ressort la meilleure fin possible, et, ce qui fait partie de la véritable sagesse, à la rechercher par les moyens les plus convenables (*ch.* VI, I). Peut-on, en effet, connoître le vrai au suprême degré, peut-on aimer le bien dans le degré le plus parfait (*ci-dess.*, *c.* 6), et avoir en sa puissance des moyens capables de procurer celui qui est le plus grand, le plus convenable, sans y rapporter comme au dernier terme ses opérations ? Nous nous apercevons nous-mêmes qu'il manque presque tout à la bonté, à l'excellence de notre conduite, lorsque nous laissons de côté une fin plus excellente que nous pouvions obtenir, pour nous proposer uniquement et en dernier ressort un but qui soit au-dessous. Quelle majesté, quelle dignité, pourroit-on concevoir dans un être raisonnable, s'il est destitué de la prudence, telle que nous la concevons ici, et de toute

---

(1) Voy. Cumberland, *Traité philosophique des lois nat.*, chap. v, § 20

autre vertu réglée par la prudence? Ce n'est plus là du moins cet être qui renferme dans le degré le plus éminent, tout ce qu'il y a de perfection; on n'y retrouve plus cet amour souverain de l'ordre et du vrai, on n'y reconnoît plus celui qui renferme comme unique principe tout ce qu'il y a de plus grand, et, pour tout dire enfin, on n'y reconnoît plus l'être absolument infiniment parfait. Concluons donc que la prudence, telle que nous l'avons définie, est aussi essentielle, aussi propre au souverain être qu'aucun autre attribut.

II. 1. Mais les difficultés dont je parlois il n'y a qu'un instant, ne sont-elles donc pas suffisantes pour me laisser du moins dans quelque incertitude? car enfin, s'il y a dans la Divinité un amour si nécessaire, si constant pour l'ordre et pour le vrai, comment se fait-il qu'il y ait ici-bas tant de désordres, et qu'on y voie régner la peste, la guerre, les erreurs, et les crimes (1)?

2. Ces objections sont bien capables d'effrayer, mais d'un autre côté les vérités que je viens d'établir sont si bien démontrées, qu'elles ne peuvent recevoir aucune atteinte. J'irois contre l'évidence

(1) Quoique je n'aie point encore parlé du bien et du mal moral, comme il ne s'agit ici que de répondre à une objection que l'on peut faire contre la vérité que nous venons d'établir, je suppose volontiers dans cet instant les idées de vertu et de vice, dont nous examinerons par la suite la réalité.

même, si je refusois de les admettre, et si je me laissois abattre par des mystères que je ne saurois entièrement expliquer. D'ailleurs ce que je me suis dit (*c.* VII, IV, 2 *de la note qui est à la fin*, *n°.* 1), il n'y a qu'un moment, retrouve également sa place à la suite de ces difficultés. Ce qui me paroît un désordre a sans doute dans les lois de l'ordre général sa cause, son principe, qui serviroit à me l'expliquer, si mon entendement pouvoit embrasser le système universel et presque infini de tous les êtres, et leurs différents rapports; si je pouvois reprendre la création dès son commencement; si je pouvois connoître les diverses périodes par lesquelles ce grand tout a dû passer; si je pouvois envisager du même coup d'œil ses développements, ses révolutions et ses suites; et surtout si je pouvois connoître les essences des choses, la nature et le caractère nécessaire des êtres créés. Car enfin des créatures essentiellement imparfaites peuvent-elles, même entre les mains de l'ouvrier le plus parfait, produire un assemblage, un système si complet qu'il ne s'y rencontre pas le moindre vice, le moindre défaut, ni intérieur ni apparent?

Quelles combinaisons, quelle étendue de connoissance ne faudroit-il pas, pour oser déterminer quel étoit le meilleur parti possible qu'il y eût à tirer de la création; pour savoir même si les maladies, les pestes, les guerres, ne rentrent pas dans un ordre général infiniment digne de la sa-

gesse du créateur. Que sais-je ? peut-être le monde se peupleroit trop vite, les nouvelles générations qui doivent se succéder se trouveroient bientôt renfermées dans un cercle trop étroit, la terre ne seroit plus assez vaste pour les contenir, et cependant sa grandeur, sa durée, sont peut-être déterminées par une proportion nécessaire à l'égard des autres mondes qui l'environnent. D'un autre côté, que savons-nous s'il n'y a pas pour l'homme quelque avantage secret à ce qu'il éprouve ici-bas des calamités, des peines et des traverses? peut-être ne dépend-il que de nous d'en tirer des secours, comme nous avons dit, il y a quelques instants, qu'on en tiroit des poisons mêmes : peut-être enfin, si nous pouvons étendre nos connoissances, ne sera-t-il pas au-dessus de nos forces de découvrir quelques-uns des rapports que ces choses peuvent avoir avec notre véritable bonheur.

3. Souvent l'erreur règne parmi nous; mais ne suffit-il pas pour justifier l'être suprême, qu'elle ne puisse lui être attribuée comme à son auteur, qu'elle naisse des bornes de nos connoissances, de la précipitation de nos jugements; qu'il ne l'autorise en aucune manière, qu'il nous présente même, dans la raison qu'il nous a donnée, des ressources, pour que nous puissions corriger les premières impressions que font sur nous l'habitude, l'exemple, les rapports incertains de nos sens, et les fantômes de notre imagination (*liv.* 1, *c.* IV,

III, 3); pour que nous nous pénétrions au moins du désir et de l'amour du vrai, et pour que nous apprenions à douter toutes les fois que nous en savons trop peu pour affirmer.

Si d'ailleurs il y a parmi les hommes des êtres qui ne sont pas susceptibles de certaines connoissances, qui ne savent, à bien dire, ce que c'est que vérité, ni par conséquent ce que c'est qu'erreur, qui, en un mot, semblent n'être conduits que par une sorte de sentiment ou d'instinct, pourquoi craindrions-nous de nous en reposer à leur égard sur la sagesse et la bonté du souverain être, qui sait sans doute mieux que nous dans quelle classe ils doivent être placés, à quoi il les a destinés, dans quel tems, comment, et par quelle voie il veut qu'ils y parviennent.

4. Ce qui nous effraie le plus, ce sont les crimes qui inondent en quelque sorte la terre; je ne sais si le mal moral est un simple défaut, une simple privation d'une rectitude qu'on devroit avoir, un manque de conformité à une règle qu'on devroit suivre, ou s'il renferme en lui quelque chose de plus positif, mais enfin je ne saurois l'attribuer qu'à l'imperfection de la créature : l'idée de la liberté qui est en nous suppose un pouvoir naturel de se tourner vers le mal, tout comme de s'abandonner au bien. Pourquoi n'avons-nous pas une liberté plus parfaite? je l'ignore. Quoi qu'il en soit, par notre imperfection naturelle, il est

très possible qu'abusant d'une liberté qui, prise en elle-même, est indifférente à la vertu comme au vice, et qui d'ailleurs peut contribuer à la gloire du souverain être, nous nous en servions à commettre actuellement le mal. Pour bien juger des inconvenients d'un tel abus, il faudroit avoir des lumières assez étendues pour balancer ces désavantages avec les avantages qui résultent de l'existence d'un être tel que l'homme. Peut-être aussi y a-t-il au-dessus de nous et par degrés des intelligences plus parfaites; en un mot l'ordre et la beauté de l'univers (1), aussi-bien que la manifestation de la sagesse infinie du créateur, demandoient sans doute qu'il y eût dans le monde divers ordres de créatures, dont les unes par conséquent fussent moins parfaites que les autres; de là découle en quelque manière la possibilité du mal, encore que le créateur soit souverainement bon.

Mais, pour en revenir constamment aux principes que je me suis formés, les idées les plus claires, les vérités les plus incontestables m'ont porté à conclure l'existence d'un être nécessaire, unique source de toute perfection, absolument, infiniment parfait. Il m'est aussi évident qu'il y a un Dieu, que je suis assuré de ma propre existence (2). Je connois clairement que Dieu ne sauroit être propre-

---

(1) Clarke, 10me *proposition.*

(2) *Philosophie du bon sens*, tom. II, réfl. 4.

ment l'auteur du mal, et que s'il le permet, il faut que cela soit nécessaire, ou même que ce soit sans doute pour en tirer un plus grand bien. Le reste ne m'inquiète plus. Car s'il y a encore mille choses que je ne puis comprendre, elles ne doivent pas me faire rejeter celles dont j'aperçois évidemment la vérité (*liv.* I, *ch.* 11, 4ᵉ *et* 5ᵉ *princ.*).

CHAPITRE NEUVIÈME.

De la dernière fin que Dieu s'est proposée dans ses ouvrages.

I. Après m'être pénétré de l'existence d'un être infiniment parfait, d'un créateur souverainement sage, souverainement bon, qui aime et suit nécessairement l'ordre, et qui renferme en lui cette prudence qui dirige à rechercher en dernier ressort la meilleure fin possible, et par les moyens les plus convenables, il ne me sera pas difficile de découvrir maintenant quel est le but vers lequel un être si parfait dirige toutes ses opérations, quelle est la dernière fin qu'il s'est proposée dans ses ouvrages.

Eh! quel autre objet auroit-il pu envisager par rapport à ses créatures (1), et en particulier à l'égard des êtres intelligents, que sa gloire, jointe à leur propre perfection et au bonheur dont leur nature, dont leur état et leur destination, par rapport au tout dont ils font partie, les rendent sus-

(1) Burlamaqui, *Principes du droit nat.*, 2me partie, chap. II, § 3.

ceptibles (1). Ces deux vues se combinent et se réunissent parfaitement; car je n'entends ici par la gloire de Dieu (*déf.* 20) que la manifestation extérieure de ses perfections, lesquelles consistent sur toutes choses dans l'amour du vrai, de l'ordre et du bien universel; de manière que plus les créatures pourront toutes se rapprocher, selon leurs forces et leur constitution, de ce qui forme l'excellence de leur nature, et de ce qui peut procurer leur bonheur pris dans un juste rapport avec les idées de l'ordre en général, et plus elles seront propres à glorifier en elles leur créateur.

II. J'avoue que, comme être nécessaire indépendant et infiniment parfait, Dieu se suffit à lui-même; tout ce qui est en lui y est immuable, essentiel; il tire de son propre fonds une gloire in-

---

(1) Nous l'avons déjà observé plus d'une fois, il ne faut pas considérer seulement chaque être en particulier, ni pour un certain temps; nous aurions lieu de nous plaindre alors de ce que nous ne sommes pas plus heureux; mais il faudroit pouvoir envisager les développements du tout, et nous reconnoîtrions alors que tout est proportionné, que tout va par degrés dans le système général, et qu'en un mot tout y est conforme à l'ordre et à la fin que Dieu s'est proposée. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la Divinité, est dans le rang des vérités *nécessaires*, c'est-à-dire des propositions qui ne sauroient être différentes de ce qu'elles sont; autrement il faudra refuser d'admettre l'existence d'une première cause qui renferme essentiellement et dans le plus haut degré toute perfection, ce qui est contredit par les idées les plus distinctes.

dépendante (*déf.* 19) qui résulte de sa plénitude, de sa perfection, et le rend par lui-même souverainement heureux. En un mot, il n'avoit pas besoin, pour être essentiellement tout ce qu'il est, de créer l'univers qui ne peut rien ajouter à la grandeur et à l'excellence de sa nature.

Mais dès là qu'il s'est déterminé, par le seul acte d'une volonté entièrement indépendante, à produire hors de lui une suite, une succession d'êtres, il a dû, comme souverainement parfait, se proposer une fin digne de lui, et qui ne dérogeât point à ses divines perfections (*ci-dess.*, *ch.* VIII, I, 3) en les dirigeant en dernier ressort vers quelque objet qui fût au-dessous d'elles. Or cette fin digne de Dieu ne peut être que Dieu même (1), c'est-à-dire que,

(1) Nous ne pouvons pas douter que cet être si parfait ne s'aime, puisqu'étant juste, il doit un amour infini à son infinie perfection. J'en conclus que si cet être faisoit quelque ouvrage hors de lui, sans le faire pour l'amour de lui-même, il agiroit moins parfaitement que les êtres imparfaits qui agissent pour l'amour de lui. L'on voit des hommes, qui sont ces êtres imparfaits, se proposer l'être parfait pour fin de leurs ouvrages. Si donc l'être parfait se refusoit injustement ce rapport de ses actions à lui-même, qui se trouve dans les actions des êtres imparfaits, il agiroit moins parfaitement que ces êtres, ce qui est visiblement impossible...... Il se doit tout, il se rend tout, tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui, autrement l'ordre seroit violé. Dès que nous reconnoissons que l'être infiniment parfait a tiré du néant les hommes, nous devons reconnoître que cet être les a créés pour lui; s'il agissoit sans

par rapport à ses ouvrages, il a dû se proposer de manifester extérieurement ses attributs, en sorte que l'assemblage de ses créatures pût servir à faire reconnoître, du moins dans les parties principales de ce grand tout, qui sont soumises à nos lumières, sa puissance, sa sagesse, sa bonté, et sa justice, et que les êtres doués d'intelligence et de raison pussent rendre hommage à toutes ses perfections, et concourir, selon les différents ordres plus ou moins élévés dans lesquels ils sont placés, selon leur nature et leurs forces, à les publier, à les annoncer, acquérant pour cette fin, autant qu'il est en eux, le dégré de bonté qui convient à leur constitution, ainsi qu'à leurs rapports avec le tout. De là naît en effet un ordre, un bien universel (1). Par là se manifeste réellement la sou-

---

aucune fin, il agiroit d'une façon aveugle, insensée, ou sa sagesse n'auroit aucune part. S'il agissoit pour une fin moins haute que lui, il rabaisseroit son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'être suprême : ce seroit le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même. Fénelon, *Œuvres philosophiques*, tom. II.

(1) Comme Dieu est souverainement parfait, on doit être assuré (dit Cumberland) qu'il veut rechercher une fin qu'il a jugée la plus excellente, toutes circonstances bien pesées. Il ne sauroit y avoir aucune raison pourquoi il s'arrêteroit à quelque chose de moindre. Or une volonté souverainement parfaite ne peut agir sans raison, beaucoup moins encore contre les lu-

veraine perfection du créateur; par là enfin les créatures pourront acquérir le bonheur dont leur nature, dont leur état les rendra susceptibles, et que la bonté du souverain être tend à leur procurer.

III. Mais il est encore à propos d'observer, pour mieux développer par la suite les conséquences qui résultent de tout ce que nous venons de dire, que, selon les idées que nous avons exprimées par les termes d'intelligence, de sagesse et de prudence (*déf.* 13, 15 et 18), si un être doué de ces perfections veut précisément et directement une certaine fin, il doit vouloir aussi les *moyens* qui, *toutes circonstances bien pesées* (1), peuvent servir le plus naturellement à y conduire; et celui par conséquent

mières de la raison; et, quoiqu'il n'y ait ici aucun lieu à l'*obligation* d'une *loi* proprement dite, et qui vient de la volonté d'un supérieur, la perfection essentielle et invariable de cet être souverain, le détermine infiniment mieux et plus constamment à suivre les lumières de son intelligence infinie, à laquelle rien n'est caché. Car il implique contradiction que la même volonté soit divine, ou très parfaite, et qu'elle ne s'accorde pas avec les lumières d'un entendement divin. *De legibus naturæ*, chap. v, 19.

(1) J'ajoute ces mots, *toutes circonstances bien pesées*, parce que dans des êtres inférieurs le choix des moyens peut dépendre en grande partie de la nature et des forces de l'agent, en sorte que ce qui seroit un moyen convenable pour tel être, ne le seroit pas pour tel autre.

qui prescrit d'une manière précise et avec autorité la recherche de cette *fin*, est censé tout à la fois prescrire à ceux qui sont soumis à sa loi l'usage des *moyens* les plus propres à la procurer *qui soient en leur pouvoir*, c'est-à-dire de ceux qui étant une fois omis, pourroient entraîner par une suite assez naturelle l'omission de la fin.

C'est ce qui résulte de l'idée même de l'ordre, et sans quoi un être intelligent se trouveroit sous un certain rapport en contradiction avec lui-même.

Ce principe doit donc s'appliquer nécessairement au souverain être, qui possède dans le plus haut degré l'intelligence, la sagesse, l'amour de l'ordre, et en un mot, la plus parfaite rectitude (*c.* IV, VII et VIII, I).

CHAPITRE DIXIÈME.

Réduction des principes contenus dans ce troisième livre.

1er *Principe*. Il existe un être nécessaire (*c*. II, I), c'est-à-dire un être qui existe par soi, qui trouve nécessairement et essentiellement dans son propre fond l'existence de tout ce qui le constitue tel en lui-même.

2°. L'être nécessaire est immuable, c'est-à-dire sans succession, sans variété, sans progrès; il est indépendant et éternel (II, 1, 2 et 3.)

3°. On ne peut pas n'admettre qu'une seule substance, qu'un seul être, et l'univers peut être regardé comme l'assemblage de tous les êtres que nous concevons comme liés et modifiés pour faire un même tout (III et IV, 2).

4°. Étant, par ma nature, muable, dépendant (IV), je ne forme point ce qu'on appelle un être nécessaire, non plus qu'aucune des parties de cet univers, ni même que l'univers tout entier, qui n'étant considéré ici que comme l'assemblage de ces parties muables et dépendantes qui existent,

qui ont été, ou qui doivent être un jour, ne sauroit constituer davantage l'être nécessaire.

5°. Je suis donc forcé de chercher hors de moi (V), hors de l'univers, cet être existant par lui-même, et c'est à un ou plusieurs êtres semblables que je dois rapporter mon origine, ma création, l'existence de tout ce qui est en moi, et celle de tous les objets muables et dépendants qui m'environnent.

6°. L'être nécessaire est unique, et il implique contradiction qu'on puisse en reconnoître plusieurs (*c.* III, I).

Donc il n'y a qu'un seul être à qui je doive rapporter mon origine, l'existence de tout ce qui est en moi et la création de l'univers. C'est lui qui a donné à la matière le mouvement et la quantité de mouvement qu'il lui a plu (*c.* II, IV, 1); c'est lui en un mot qui est le principe de toutes les forces répandues dans le monde, puisque tout ce qui existe n'existe que par lui.

Donc, devons-nous dire encore, rien n'est plus absurde que l'opinion de *deux principes* indépendants et existants par eux-mêmes (*c.* II, 2, IV), savoir Dieu et la matière, ou des deux principes inventés par les *manichéens*, qui faisoient de l'un l'auteur du bien, et de l'autre celui du mal.

7°. On ne peut admettre davantage l'opinion de *Spinosa* (*ibid.*, 2), qui, sous prétexte que l'être existant par lui-même doit être unique, concluoit

que l'univers entier et tout ce qu'il renferme n'est qu'une seule substance uniforme, éternelle, incréée et nécessaire.

8e. L'être existant par lui-même et unique principe de toutes choses (*ibid*, 3, III) est un être absolument parfait, c'est-à-dire qui renferme dans son essence toutes les perfections possibles, et qui les renferme actuellement existantes dans leur plus haut degré.

9e. J'ai une idée distincte, quoique non complète, de l'infini réel (IV, V et VI), ou de l'infinie perfection que je distingue nettement de tout ce qui est infini ou indéfini; et cette idée ne peut venir que d'un être infiniment parfait (VII.); donc l'être existant par lui-même, et unique principe de toutes choses, c'est-à-dire Dieu, est infiniment parfait (*c.* I, *déf.* 1).

10e. L'infini renferme en lui des mystères et des profondeurs inaccessibles que nous devons respecter (*c.* III, VIII, 1, 2 et 3) : mais, quoique nous n'en ayons pas une idée complète, nous concevons, 1o qu'il n'y a rien en lui qui s'étende au-delà de ce qui est possible; 2o que toutes les qualités qui sont dans ses ouvrages, et que nous concevons évidemment qu'il est plus parfait d'avoir que de n'avoir pas, l'être infiniment parfait les renferme en lui, non-seulement par le pouvoir infini de les créer hors de lui-même, mais d'une manière formelle, quoique bien plus excellente que nous ne pouvons nous l'imaginer.

11°. L'être nécessaire est infini (IX), par cela même qu'il existe en vertu d'une nécessité absolue; en un mot, il renferme, en tant qu'être nécessaire, une infinité réelle, une infinité de *plénitude* et *d'immensité*; il est *simple*, *immuable*, *sans parties*, *sans figure*, *sans mouvement*, tel que nous le concevons dans les corps *sans divisibilité*; et, pour tout dire en un mot, il ne se trouve en lui aucune des propriétés que nous connoissons dans la matière.

12°. Toutes les perfections réelles qui sont dans les créatures (X, 1) se réunissent dans le créateur, dans l'être infiniment parfait, sans aucune sorte de distinction, et n'y forment proprement qu'une seule perfection.

Mais nous avons d'ailleurs (2) un fondement légitime de distinguer, comme nous le faisons, divers attributs dans la Divinité, parce que l'unité dans Dieu est équivalente, et bien au-delà, à cette multitude ainsi considérée par différentes abstractions, et selon la portée de notre entendement.

13°. En suivant donc cette route, nous reconnoissons (*c.* IV) que l'être existant par lui-même, et unique principe de toute perfection, renferme actuellement une intelligence, une science pleine et entière, et qui n'est susceptible d'aucun accroissement: il aperçoit d'un coup d'œil, sans mélange de ténèbres et d'erreurs, tout ce qu'il y a de plus excellent, de plus conforme à l'ordre, tout ce qui peut servir davantage à le procurer, et tout ce qui en éloigne.

Mais d'ailleurs (*c.* IV, IV) sa science est telle qu'on ne sauroit prétendre qu'elle détruise la liberté de l'homme.

14°. L'être nécessaire et unique source de toute perfection, est revêtu de liberté et de choix, c'est-à-dire qu'il trouve nécessairement et essentiellement dans lui-même une liberté souverainement parfaite (*c.* V).

15°. Le souverain être est tout puissant (*c.* VI).

16°. L'être suprême possède dans le plus haut degré cette sagesse qui consiste à disposer et à employer toutes choses selon les idées de l'ordre et du vrai (*c.* VII), c'est-à-dire selon la nature des objets, leurs relations, leurs dépendances réciproques, et selon qu'ils sont plus propres à une certaine fin.

17°. Nous devons reconnoître dans Dieu une *justice*, une *rectitude* invariable, c'est-à-dire qu'il a essentiellement et de la manière la plus excellente, cet amour constant de l'ordre et du vrai par lequel on est porté à tout ce qui est un bien réel, et on est opposé à tout ce qui est un vrai mal, en sorte qu'on procure l'un et l'on écarte l'autre, autant que cet ordre universel, la nature des choses, et leurs rapports mutuels le comportent.

18°. Dans l'idée de cette même perfection (*c.* VIII, I, 2) sont renfermées: la *sainteté*, qui n'exprime autre chose que cette *rectitude* prise dans toute son étendue, sans cependant que l'opposition au mal

qu'elle renferme soit accompagnée de haine, de trouble et de passion;

La *véracité* (*ibid*), qui est une partie essentielle de la sainteté, et qui ne permet pas d'en imposer par de vaines illusions, de faire naître ou même d'autoriser l'erreur et le mensonge;

Et enfin, la *bonté*, qui rend un être bienfaisant, qui le remplit de miséricorde, de clémence, sans que pour cela il cesse en aucune manière d'être juste (*ibid. voy. aussi c.* VII, II *et suiv.*).

Ainsi, par sa rectitude même, Dieu est très saint, très bon et infiniment vrai.

19ᵉ. Si Dieu est infiniment vrai, s'il a cette *véracité* dont nous venons de parler, il s'ensuit donc nécessairement que Dieu, que l'*être suprême*, *tout puissant, tout saint, ne conduit point les hommes à son but par l'illusion. Ce n'est point en leur inspirant de fausses craintes, de vaines espérances, et en trompant leur raison, qu'il les fera entrer dans ses desseins, et qu'il en assurera l'exécution* (*c.* VIII, I, 2, et II, 3).

20ᵉ. A la *rectitude* que possède l'être suprême, à cet amour souverain de l'ordre et du vrai, se rapporte encore la *prudence*, en tant que nous la considérons ici comme une perfection qui dirige un être intelligent et sage à rechercher en dernier ressort la meilleure fin possible, et ce qui fait partie de la véritable sagesse, à la rechercher par les moyens les plus convenables (*ci-dessus, princ.* 16).

Cette perfection doit se trouver nécessairement (c. VIII, I, 6) dans l'être suprême ; ainsi Dieu, *souverainement prudent, selon toute l'étendue de ce terme, souverainement sage et tout puissant, se propose toujours en dernier ressort la fin la plus excellente, et emploie les moyens les plus propres à la procurer.*

21°. Le créateur de l'univers étant tel que je l'ai reconnu, et ses ouvrages m'offrant de toutes parts comme des traces de ses divines perfections, je dois donc penser que quelques désordres apparents, que je remarque ici-bas, rentrent en effet dans un ordre réel ; que le mal moral doit être une suite naturelle de l'imperfection des êtres libres et finis que Dieu a créés ; que s'il le permet, quoique jamais il ne puisse en être l'auteur, et si nous trouvons en un mot sur cette terre que nous habitons, des choses que nous ne puissions expliquer, il faut que toutes ces choses soient telles par des raisons secrètes, dont une connoissance plus étendue, des lumières plus profondes, des vues plus générales sur le système de l'univers, sur l'enchaînement et la succession des parties innombrables dont ce grand tout est composé, seroient seules capables de nous découvrir toute la justice et toute la sagesse.

Pour tout dire, enfin, je vois deux choses à cet égard, dont l'une est évidente et l'autre obscure. Il est évident que Dieu est juste, sage et tout

puissant. Il n'est pas évident que ce qui paroît un désordre le soit en effet, du moins en le considérant relativement au tout, Dieu pouvant et devant même avoir, par rapport à l'ordre général, des lumières supérieures aux nôtres. Cela posé, je décide de l'incertain par le certain, et je conclus que tout rentre dans l'ordre (*c.* IV, III; *c.* VII, I, II, et III; *c.* VIII, I; *c.* VII, IV; *c.* VIII, II, *liv.* I; *c.* XI, 4me *principe*).

22°. Un autre principe, évidemment contenu dans l'idée d'un Dieu qui, souverainement intelligent, essentiellement attaché à l'ordre et souverainement parfait, ne peut avoir pour dernière fin qui soit digne de lui que lui-même, et qui est en même temps aussi bon qu'il est sage, c'est que dès là qu'il s'est déterminé par le seul acte d'une volonté entièrement indépendante à produire l'univers, il n'a eu en le formant d'autre objet, par rapport à ses créatures, et en particulier par rapport aux êtres intelligents et raisonnables, que sa gloire, jointe à leur propre perfection et au bonheur dont leur nature, leur état et leur destination, par rapport au tout dont ils font partie, les rendent susceptibles : de manière qu'il veut que les intelligences qu'il a créées, dans quelque ordre qu'il les place, et à quelque économie qu'il lui plaise de les soumettre (je parle d'une économie durable, et réglée conformément aux lois générales de la nature), reconnoissent, autant qu'il est en elles, sa

grandeur et ses perfections, et servent, selon leur nature et leur pouvoir, à les annoncer, à les publier, et en un mot à les glorifier, acquérant tout à la fois pour cet effet le degré de bonté qui convient à leur constitution ainsi qu'à leurs rapports avec le tout.

23°. Enfin, nous pouvons ajouter, pour dernier principe (*c.* IX, III), que de la même manière que parmi des êtres doués d'intelligence, de sagesse et de prudence, celui qui veut précisément et directement une certaine *fin*, doit vouloir aussi les *moyens* qui, *toutes circonstances bien pesées*, peuvent servir *le plus naturellement* à y conduire, de même aussi celui qui prescrit d'une manière bien précise et avec autorité la recherche de cette *fin*, est censé tout à la fois prescrire à ceux qui sont soumis à sa loi, l'usage des *moyens* les plus propres à la procurer *qui soient en leur pouvoir*, c'est-à-dire de ceux qui, étant une fois omis, pourroient entraîner par une suite assez naturelle l'omission de la fin.

FIN DU TROISIÈME LIVRE.

LIVRE QUATRIEME.

DE LA LOI NATURELLE.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITIONS.

I. 1. « Je définis la *loi*, une volonté d'un supé-
« rieur suffisamment notifiée, de manière ou d'au-
« tre, à ceux qui dépendent de lui, soit pour leur
« imposer l'obligation de faire ou de ne pas faire
« certaines choses, sous la promesse de quelque
« récompense, ou la menace de quelque peine;
« soit pour leur laisser la liberté d'agir ou de ne
« pas agir en d'autres choses, comme ils le trouve-
« ront à propos, et leur assurer une pleine jouis-
« sance de leurs droits à cet égard. »

On trouve renfermées dans cette définition deux parties principales. La première est la dispo-

1 Voy. Barbeyrac et Burlamaqui, dans *Puffendorf*, et dans les *Principes du droit nat.*

sition de la loi qui exprime le commandement ou la défense ; la seconde est la sanction.

2. « On appelle *sanction* cette partie de la loi « qui renferme la peine établie contre ceux qui « pourroient la violer, ou la récompense préparée « à ceux qui l'observent avec fidélité.

3. « J'entends par *loi naturelle* une loi imposée « aux hommes par la Divinité, et qu'ils peuvent « découvrir et connoître par les seules lumières « de leur raison, en considérant avec attention « leur nature et leur état.

4. « Par le terme de *droit* pris en général, j'en- « tends tout ce qui est conforme aux maximes de « la raison (1). »

II. On peut distinguer deux sortes d'obligations, l'une interne et l'autre externe.

5. « J'entends par *obligation interne*, celle qui « est uniquement produite par notre propre rai- « son, considérée comme la règle primitive de « notre conduite, et en conséquence de ce qu'une « chose a eu elle-même de bon ou de mauvais.

6. « Pour *l'obligation externe* ce sera celle qui « vient de la volonté de quelque être dont on se « reconnoît dépendant, et qui commande ou dé- « fend certaines choses, sous la menace de quelque « peine ou la promesse de quelque récompense.

7. « C'est de l'accord et du concours de ces

---

(1) *Principes du droit nat.* 1re part., chap. VI, § 13.

« deux obligations que résulte le plus haut dégré « de *nécessité morale*, le lien le plus fort, ou le « motif le plus propre à faire impression sur « l'homme, pour le déterminer à suivre certaines « règles de conduite, et à ne s'en écarter jamais : « en un mot, c'est par là que se forme ce que nous « appelons une *obligation parfaite*, dont le propre « est d'exiger une soumission pleine et entière.

8. « J'entends ici par *soumission*, un acquiescement aux volontés d'un supérieur, par où l'ame « se porte librement à les remplir, et reçoit sans « murmurer tout ce qu'il lui plaît d'ordonner.

III. 9. « J'entends par le terme de *droit*, pris « pour une *qualité personnelle*, c'est-à-dire une « *faculté* ou une *puissance d'agir*, le pouvoir que « l'homme a de se servir d'une certaine manière « de sa liberté et de ses forces naturelles, soit « par rapport à lui-même, soit à l'égard des autres « hommes, en tant que cet exercice de ses forces « et de sa liberté est approuvé par la raison (1).

10. « Au droit conçu de cette manière, on peut « rapporter *l'obligation* comme une idée qui y ré- « pond, lorsqu'on attache à ce terme une significa- « tion particulière qui découle cependant des pre- « mières notions que nous nous sommes faites, « c'est-à-dire « lorsqu'on n'exprime par là autre « chose » *qu'une restriction* de la liberté naturelle

---

(1) *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. VII.

« (*déf.*), produite par la raison, en tant que la
« raison ne permet pas que l'on s'oppose à ceux
« qui usent de leur droit, et qu'au contraire elle
« assujettit toute autre personne à favoriser et à
« aider ceux qui ne font que ce qu'elle autorise,
« plutôt que de leur résister ou de les traverser
« dans l'exécution de ce qu'ils se proposent légiti-
« mement; quand on n'a pas d'ailleurs, par des
« circonstances particulières et prises dans la na-
« ture même des choses, un droit qui se trouve
« dans une sorte de conflit avec celui dont il
« s'agit, ou qui puisse servir à en modifier les effets.

V. 11. « En séparant ce qui regarde chaque
« espèce d'êtres en particulier, d'avec ce qui con-
« cerne l'économie de tous les êtres en général,
« j'entends par la *nature des choses*, ainsi que
« nous l'avons déjà insinué (*liv.* Ier, *déf* 9), ce
« qui se trouve dans leur constitution originaire
« (c'est-à-dire dans celle qui est propre à un être,
« selon les lois communes que suivent ceux de son
« espèce), et ce qui, par une suite ordinaire de cette
« même constitution, convient à chaque chose,
« pour en faire dans son genre un tout aussi par-
« fait que le comporte en général sa destination.

VI. 12. « J'entends par une *action utile*, celle
« qui contribue à l'avantage réel de celui qui la
« fait, soit qu'elle ait pour fin prochaine et immé-
« diate son propre bien, soit qu'elle tende d'une
« manière plus directe au bien des autres.

13. « Par une *action honnête,* j'entends celle « que l'on envisage simplement comme conforme « aux maximes de la droite raison, et convenable « à la dignité de notre nature.

14. « Par une *action juste,* relativement aux « êtres créés, ou, si l'on veut, par une action « *moralement bonne* (car on nomme moralité le « rapport des actions humaines avec la loi qui en « est la règle), j'entends celle que l'on considère « tout à la fois comme entièrement conforme aux « maximes de la droite raison, et à la volonté d'un « supérieur qui la commande. »

Ainsi l'action honnête répond seulement à l'obligation interne, et l'action juste répond à l'obligation parfaite.

Mais en supposant que toute obligation de raison devienne pour nous une obligation pleine et entière par le concours de la volonté d'un supérieur, alors toute action honnête deviendra en même tems ce que j'appelle une action juste.

15. « Je fais consister la *vertu,* considérée par « rapport à nous, dans la force et dans l'habitude de « se servir de sa liberté conformément aux maximes « de la raison et aux lois que nous impose la volonté « d'un supérieur. »

Le *vice* consiste dans une habitude contraire.

CHAPITRE SECOND.

Du premier rapport de l'homme avec le souverain être.

En reconnoissant un premier être, créateur de l'univers, et unique principe de mon existence, j'ai dû connoître tout à la fois, et par une conséquence nécessaire, que c'est de lui que je suis essentiellement dépendant, et que dépendent en dernier ressort tous les êtres qui m'environnent (*liv.* III, *ch.* II, I, 4, 5, 6, *et ch.* III, 1, 2).

Ce premier rapport avec l'être suprême mérite toute mon attention. En effet un être *indépendant* (1) n'a d'autre règle à suivre que les conseils de sa propre raison, mais il n'en est pas ainsi de celui qui se voit dans la dépendance d'un maître, puisque l'assujettissement où il se trouve ne lui permet pas d'espérer raisonnablement de pouvoir se procurer un solide bonheur, indépendamment de la volonté de son supérieur, et des vues qu'il peut se proposer par rapport à lui; et ce principe a d'autant plus d'étendue et d'effet que la supériorité

(1) *Principes du droit nat.* 1re part., chap. VIII.

de l'un et la dépendance de l'autre sont plus grandes, plus absolues, et moins limitées (*liv.* II, *c.* VIII, II, 2°. *règle*, *et c.* VI, I).

Je dois néanmoins supposer que cette volonté du supérieur n'a en elle-même rien de contraire à la raison qui est ma règle primitive (*liv.* II, *c.* VIII, 2e. *princ.; ibid*, 2e. *règle*, *et c.* VI, I, 4), c'est-à-dire, qu'elle doit s'accorder avec ce qui forme l'excellence de ma nature; en tant qu'elle dirige mes actions, elle doit avoir quelque proportion avec mon bonheur, puisque c'est une fin que je recherche nécessairement (*liv.* II, *ch.* VIII, 1er. *princ.*).

Or, en consultant la raison sur la soumission que pourroit exiger de moi l'être suprême, s'il faisoit usage de son autorité, je m'aperçois que, bien loin de se soulever contre une telle puissance, elle me force elle-même à la reconnoître. (1) Je sens que le premier conseil qu'elle me donne, c'est de m'abandonner à la direction d'un tel maître, et de régler toutes mes actions sur ce que je connoîtrai de sa volonté, parce que dans l'état des choses, je vois évidemment qu'il n'y a pas de route plus sûre ni plus abrégée pour arriver à la félicité à laquelle j'aspire. En effet, pourrois-je, sans me condamner moi-même (*liv.* II, *ch.* II, I, 2), et sans reconnoître dans le cas où il m'en arriveroit quelque chose de fâcheux, que je me suis justement

(1) *Principes du droit nat.*, 1re part., chap. IX.

attiré le mal que je souffrirois alors : pourrois-je dis-je, ne pas acquiescer à la volonté d'un être dont par le fait je dépends réellement, et qui possède toutes les qualités nécessaires pour me conduire à la fin dont je viens de parler. Par sa *puissance* (*liv.* III, *ch.* X, *princ.* 15), il est pleinement en état de procurer le bien de ceux qui lui sont soumis, et d'éloigner tout ce qui pourroit leur nuire. Par cette *science* (*ibid.*, *princ.* 13), qui lui est propre, il connoît parfaitement quelle est la nature et la constitution de ceux à qui il donne des lois; quelles sont leurs facultés, et en quoi consistent leurs véritables intérêts : *souverainement sage* (*ibid.*, *princ.* 16), il ne sauroit s'éloigner de l'ordre et du vrai dans les desseins qu'il se forme à leur égard, ni dans le choix des moyens qu'il emploie pour y arriver. Enfin la *bonté* (*ibid.*, *princ.* 18) porte un tel souverain à vouloir en effet rendre ses sujets heureux, et à diriger constamment à cette fin, comme relatives à sa propre gloire, et liées étroitement avec elle, les opérations de sa sagesse et de sa puissance. Ainsi l'assemblage de ces qualités, réunissant au plus haut point tout ce qui peut mériter *l'approbation de la raison*, réunit aussi tout ce qui peut me déterminer et m'imposer une obligation, tant interne qu'externe, de me soumettre et d'obéir (*ci-dess.*, *ch.* 1, II, *déf.* 5. *et suiv.*) : obligation cependant qui n'impose qu'une *nécessité morale;* car il ne s'agit pas ici de détruire la nature

de l'homme, et cette même obligation n'empêche pas qu'il ne demeure toujours ce qu'il est naturellement, c'est-à-dire un être intelligent et libre, en sorte qu'à la rigueur je pourrois actuellement me soustraire aux ordres que m'auroit donnés mon souverain; mais ce seroit contre l'avis même de ma raison, et, pour me servir de l'expression commune, à mes risques et périls.

CHAPITRE TROISIÈME.

Si le souverain être nous a assujettis à quelque règle.

I. Après m'être pénétré de la soumission que je dois pour mon propre bonheur à l'être suprême, rien ne m'importe davantage que d'examiner s'il a fait usage à mon égard de son autorité, en me prescrivant des lois.

1. Je dois déjà compter pour beaucoup d'avoir trouvé ici toutes les circonstances nécessaires pour donner lieu à une législation (1). J'aperçois d'un côté un supérieur, qui, par sa nature, possède au plus haut degré toutes les conditions requises pour établir une autorité légitime; et de l'autre je trouve en moi une créature douée d'intelligence et de liberté, capable d'agir avec connoissance et avec choix, sensible au plaisir et à la douleur, susceptible de bien et de mal, de récompenses et de peines. Une pareille aptitude à donner des lois et à en recevoir, ce concours de rapports et de circon-

---

(1) *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. II.

stances, indique sans doute un but, dès là que je tiens toutes mes facultés d'une intelligence infiniment sage, et qui ne sauroit comme telle, agir au hasard et sans dessein (*liv.* III, *ch.* X, *princ.* 16).

II. Mais en reprenant les vérités qui sont liées naturellement à l'idée d'un être qui est l'unique source de toute perfection, qui est absolument et infiniment parfait (*liv.* III, *ch.* X, *princ.* 17); en rappelant ici son amour pour l'ordre, la fin qu'il s'est proposée en formant l'univers (*ibid.*, *princ.* 22, *et ch.* IX) et la volonté où il est, que les intelligences qu'il a créées annoncent sa grandeur et ses divines perfections, qu'elles concourent à le glorifier autant que leur nature et leurs forces les en rendent capables, acquérant pour cela, selon leur pouvoir, le degré de bonté qui convient à leur espèce, ainsi qu'à leur rapport avec le tout dont elles font partie; en observant de plus que cet être si *sage* (*ibid.*, *princ.* 16), en se proposant une fin, emploie les moyens nécessaires pour la procurer, je ne puis plus douter que Dieu ne m'ait prescrit des règles de conduite qui, sans forcer la liberté qui m'est naturelle, m'imposassent néanmoins une *obligation parfaite* de les suivre pour remplir les vues que ce souverain être s'est proposées en me créant (*ci-dess.*, *ch.* I, II).

III. L'être souverainement parfait voulant conduire l'homme à l'état d'ordre et de bonheur qui

lui convient (1), ne peut manquer de vouloir en même tems ce qui est nécessaire pour un tel but; et dès lors il ne peut qu'approuver les moyens qui y sont propres, tandis qu'il rejette et désapprouve ceux qui ne le sont pas. Si la constitution de l'homme étoit purement physique ou mécanique, Dieu feroit lui-même tout ce qui convient à son ouvrage : mais l'homme étant une créature intelligente et libre, capable de discernement et de choix, les moyens que Dieu emploie pour le conduire à sa destination doivent être proportionnés à sa nature, c'est-à-dire tels que l'homme y entre et y concoure par ses propres actions.

Or comme tous les moyens ne sont pas également propres pour conduire à un certain but, toutes les actions de l'homme ne sauroient aussi être *indifférentes*. Il est bien évident que toute action qui va contre les fins que Dieu s'est proposées, n'est point ce que Dieu veut, et qu'il approuve au contraire celles qui sont propres à avancer ses fins. Dès qu'il y a un choix à faire, et un chemin à tenir plutôt qu'un autre, nous ne pouvons douter que notre créateur, rempli d'un amour invariable pour l'ordre (*liv.* III, *c.* X, *princ.* 17 *et* 23), ne veuille que nous prenions le vrai chemin, et qu'au lieu d'agir témérairement et au hasard, nous agissions en créatures raisonnables,

(1) *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. II, § 5.

c'est-à-dire que nous nous conformions toujours à la raison, en faisant usage de notre liberté et des autres facultés qu'il nous a données, de la manière qui convient le mieux à notre état et à notre destination, et qui peut procurer le plus sa gloire, notre bonheur, et celui de nos semblables, qui ont le même rapport que nous à l'objet de la création, et qui font à eux tous une partie bien plus considérable du *tout* que chacun de nous ne peut la faire à lui seul.

2. Sans une loi primitive, imposée par la Divinité, celles mêmes que les hommes font entre eux pour régler la police extérieure de nos actions, ne pourroient jamais acquérir une force suffisante, et d'ailleurs elles n'ont pas assez d'étendue pour remplir l'objet auquel Dieu nous a destinés. Premièrement, combien de circonstances dans lesquelles les lois humaines ne déploient pas à notre égard un pouvoir assez efficace, soit parce que nous n'avons pas à craindre qu'on nous punisse de les avoir violées, ou même qu'on puisse en être instruit, soit parce qu'elles ne nous offrent pas toujours par elles-mêmes des motifs assez puissants pour balancer l'avantage que nous trouvons à nous en écarter. En second lieu, combien de choses sur lesquelles la loi se taît, et qui sont cependant bien essentielles pour procurer dans chacun de nous en particulier la gloire de l'être suprême, autant que nous en sommes capables, pour main-

tenir le bon état de nos facultés, pour les conduire même à la perfection dont elles sont susceptibles, pour faire régner l'ordre dans notre intérieur, l'union dans les sociétés particulières, la paix dans le sein des familles, et pour nous ménager enfin les douceurs mêmes qui naissent pour l'instant d'un usage modéré des biens et des plaisirs qu'un penchant trop facile vers l'excès nous feroit changer à tout moment en de véritables maux, si le sentiment du devoir ne nous rappeloit souvent à nous-mêmes (1).

IV. Concluons donc que cette raison que je trouve en moi, et qui sert à y développer le sentiment et l'idée de l'ordre, pour lequel le souverain être a un amour parfait et invariable (*liv.* III, *c.* X, *princ.* 17), cette raison, dis-je, étant le premier guide qui puisse m'offrir des principes propres à

(1) Que c'est peu de chose, dit Sénèque, de n'être homme de biu'au tant que les lois l'ex igent ! Combien la règle de nos devoirs s'étend plus loin que celle du droit ! Combien de choses la piété, l'humanité, la libéralité, la justice, la bonne foi ne demandent-elles pas, dont les lois civiles ne nous disent rien ? *De irâ*, liv. II, chap. XXVII.

Ce que la loi ne défend pas, dit encore un poète latin du même nom, l'honneur et la conscience le défendent :

Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor.

Voyez sur cette matière deux discours de Barbeyrac, *Senec. trad.*, vers. 334, joints à la 4[me] édition de l'*Abrégé des devoirs de l'homme et du citoyen.*

me faire remplir les vues que Dieu s'est proposées, et formant même une règle primitive qu'accompagne déjà une obligation interne (*liv.* II, *c.* VIII, 2e *princ.*), en tant qu'elle peut seule me conduire avec quelque assurance au bonheur, ou m'en rapprocher, m'impose encore par la volonté de l'être suprême une obligation extérieure doù naît sa plus grande force; en un mot ma raison devient *une véritable loi*, puisqu'il ne m'est plus permis d'ignorer que l'intention du créateur est que j'y conforme mes sentiments et ma conduite, et que, d'un autre côté, il doit y avoir attaché par conséquent, selon ce que nous avons reconnu ci-dessus (II), une force suffisante pour établir une *obligation parfaite ;* ce qui d'ailleurs mérite bien de fixer par la suite toute notre attention. Nous pouvons du moins observer déjà que non-seulement il résulte pour l'ordinaire de la conformité de nos actions avec la loi dont je viens de parler, un sentiment d'approbation, et une satisfaction secrète, mais même une douce confiance dans la protection du souverain être, tandis qu'une trop juste crainte, qui vient se joindre à un sentiment de blâme et à un reproche secret, en accompagne communément la transgression.

V. Au reste, sans que j'aie besoin de regarder cette loi comme innée (1), du moins est-il vrai de

(1) Dieu ayant doué l'homme des facultés de connoître qu'il

dire que, par une suite de ma nature, l'âge, l'expérience, la réflexion la développent, l'impriment dans mon ame, lorsqu'il n'y a point d'obstacles particuliers qui retardent ou qui arrêtent mes connoissances; et c'est dans ce sens que je puis dire avec vérité qu'elle est écrite en moi (2).

---

possède, n'étoit pas plus obligé par sa bonté, dit Locke, à graver dans son ame des notions innées *de religion et de morale*, qu'à lui bâtir des ponts et des maisons, après lui avoir donné la raison, des mains et des matériaux. Voy. l'*Essai sur l'entendement humain*, liv. I, chap. III, § 12.

(2) Cicéron nous a laissé de très beaux morceaux sur ce sujet. La droite raison, disoit ce philosophe, est certainement une véritable loi, conforme à la nature, commune à tous les hommes, constante, immuable, éternelle; elle porte les hommes à leur devoir par ses commandements, et les détourne du mal par ses défenses . . . . Il n'est pas permis de retrancher quelque chose de cette loi, ni d'y rien changer, et bien moins de l'abolir entièrement. Le sénat ni le peuple ne sauroient en dispenser. Elle s'explique d'elle-même, et ne demande point d'autre interprète; elle n'est point autre à Rome, et autre à Athènes; elle n'est point autre aujourd'hui, ni autre demain. C'est la même loi éternelle et invariable qui est donnée à toutes les nations, en tous temps et en tous lieux, parce que Dieu, qui en est l'auteur et qui l'a lui-même publiée, sera toujours le seul maître et le seul souverain de tous les hommes. Quiconque violera cette loi, renoncera à sa propre nature, se dépouillera de l'humanité, et sera par cela même rigoureusement puni de sa désobéissance, quand même il éviteroit tout ce que l'on appelle ordinairement supplice. Cic., *De repub.*, *lib. III*, *apud Lactant.*, *Inst. div.*, *lib. IV*, *cap.* VIII (Voyez *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. V, § 11).

VI. 1. Mais, après avoir considéré la raison prise dans toute son étendue, comme la loi que Dieu même a imposée à ma nature, dont cette même raison fait toute l'excellence, il est à propos d'observer, d'après les idées renfermées dans la définition de la loi, que je ne prétends pas que l'homme soit tellement lié par la raison et par la Divinité même, qu'elle ne lui laisse dans aucunes circonstances la liberté d'agir ou de ne pas agir comme il le jugera à propos. Il y en a mille où la raison ne détermine pas précisément la conduite que nous devons tenir, le choix que nous devons faire; et, en nous laissant par là une pleine liberté, elle semble nous avertir du droit que nous avons d'en user, lorsqu'un engagement particulier ne nous l'a pas enlevé (*déf.* 9).

En effet, le créateur ayant donné aux hommes plusieurs facultés (1), et entre autres celle de modifier leurs actions comme ils le jugent convenable, il est évident que dans toutes les choses où il n'a pas restreint l'usage de ces facultés par quelques règles précises, il laisse les hommes maîtres d'en user ou de n'en pas user selon qu'ils le jugeront à propos, ce qui confirme cette espèce de droits arbitraires qui sont de telle nature qu'on peut en faire usage, ou ne pas le faire, les retenir ou y renoncer en tout ou en partie : et, ce qui nous assure

---

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. IV, § 23.

d'ailleurs, autant qu'il est possible, dans l'état présent des choses, la jouissance de ces mêmes droits auxquels tous les hommes, par le sentiment de l'ordre et par leur commune dépendance du souverain législateur, sont sans doute obligés d'avoir égard.

2. Rien n'empêche donc que nous ne retenions la définition (*déf.* 8) que nous avons donnée du terme de *droit*, pris pour une *qualité personnelle*, c'est-à-dire pour une *puissance d'agir* (1), et que nous n'entendions par là « le pouvoir moral que « l'homme a de se servir d'une certaine manière « de sa liberté et de ses forces naturelles, soit par « rapport à lui, soit à l'égard des autres hommes, « en tant que cet exercice de ses forces et de sa li- « berté est approuvé par la raison ». Au reste, cette définition renferme en un sens et les droits *nécessaires*, c'est-à-dire ceux dont la raison veut que nous fassions usage, et les droits *arbitraires*,

---

(1) Il ne faut pas confondre le *simple pouvoir* avec le *droit* : le simple pouvoir est une qualité *physique*, c'est la puissance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles ; mais l'idée du droit est plus restreinte, elle renferme un *rapport* de convenance avec une règle qui modifie le pouvoir physique, et qui en dirige les opérations de manière à conduire l'homme à un certain but, tel, par exemple, que le bonheur. C'est pourquoi on dit que le droit est une qualité *morale*. *Principes du droit nat.*, 1re. part., chap. VIII, § 3.

c'est-à-dire ceux dont elle laisse à notre disposition d'user ou de ne pas user (1) (*déf.* 10).

3. Pris dans le sens que nous venons de dire, et considéré dans ses effets par rapport à autrui, le droit produit en général une obligation qui y répond : ce sont deux termes *correlatifs*, ou, pour m'exprimer plus clairement, ce sont deux idées, dont l'une suppose l'autre, toutes les fois que la nature même des choses n'offre pas un conflit de droits que chacun puisse faire valoir de son côté (2).

---

(1) Je n'ai pas trouvé d'autres termes pour exprimer la distinction qu'on doit faire entre ces deux sortes de droits, dont les premiers renferment tout à la fois l'idée de *droit* et d'*obligation* sous différents rapports ; c'est-à-dire qu'ils sont de telle nature, que, non-seulement les autres sont obligés de les respecter dans celui qui les possède, mais que la personne même qui en est revêtue est obligée d'en faire usage. De sorte qu'à proprement parler, le pouvoir même que la loi lui donne sert en un sens à restreindre sa liberté.

(2) On allègue ici l'exemple de deux hommes qui, dans un naufrage, se trouvent sur une planche si étroite qu'elle ne peut pas les soutenir tous deux ; l'un et l'autre a droit alors de chasser son compagnon, et par conséquent il n'y a aucune obligation qui réponde de part et d'autre à ce droit. Cet exemple, ajoute Barbeyrac, dans Puffendorf, prouve seulement qu'il y a des cas où le droit qu'on a devient inutile par le conflit d'un droit tout semblable dans quelqu'autre personne. De même que certains devoirs s'entre-choquent quelquefois, en sorte que les uns et les autres doivent céder en certaines circonstances, sans cesser pour cela d'être moins obligatoires en général. Dans l'exemple de la planche, il faut supposer, ajoute le même auteur, qu'elle

En effet, dès que la raison donne à quelqu'un un certain droit, et qu'elle ne m'en donne point à

---

n'appartienne pas plus à l'un qu'à l'autre, et que l'un ne s'en soit pas déjà saisi seul ; car alors le droit de propriété, ou le droit de premier occupant, impose l'obligation de céder à celui qui a de son côté quelqu'un de ces deux titres. Mais tout autre qui ne se trouvera pas dans le même cas, fût-ce celui à qui la planche appartient, ne sauroit légitimement empêcher qu'on ne se serve, pour sauver sa vie, de cet instrument que la Providence nous fournit : bien loin de là, il doit nous aider, s'il peut, à nous en saisir (*Droit de la nature et des gens*, liv. III, chap. v, § 1, note 1). Voici un autre exemple que me fournit encore Barbeyrac, pour ce qui concerne certains droits, dont les effets ne sont que modifiés en quelque sorte par un droit opposé; de manière qu'ils supposent toujours dans autrui quelque obligation, mais moins étendue que les droits mêmes qu'on fait valoir. Un homme vient de commettre un meurtre volontairement : on vient pour se saisir de lui comme d'un malfaiteur et d'un perturbateur du repos public; quoique criminel, seroit-il obligé en conscience de se laisser prendre ? On répond que non; le droit de conserver sa vie peut encore avoir assez de force pour que cet homme cherche légitimement à s'échapper, s'il le peut, sans faire de mal à personne. Mais il est obligé au moins de ne pas opposer une force ouverte à ceux que l'on a envoyés pour le prendre; car il n'a pas affaire ici à des agresseurs injustes, il s'est attiré par son crime la peine dont il est menacé, et s'il ajoute de nouveaux meurtres à celui qu'il a fait, ce sont sans doute de nouveaux homicides qu'il commet. On voit donc ici un *droit* très étendu, qui est celui de tout entreprendre pour se saisir de cet homme; d'un autre côté il ne sera pas *obligé* de se laisser prendre; mais son obligation consisteroit à ne pas opposer la violence au pouvoir légitime dont on

moi-même qui puisse modifier les effets de celui qu'on m'oppose, elle me dicte par là de le reconnoître et de concourir même, s'il le faut, à ce que ce droit ait son effet. Par exemple, comment pourroit-on attribuer à un père le droit de former ses enfants à la sagesse et à la vertu par une bonne éducation, sans reconnoître en même temps que les enfants doivent se soumettre à la direction paternelle, et que non-seulement ils sont *obligés* de n'y point résister, mais encore qu'ils doivent concourir, par leur docilité et leur obéissance, à l'exécution des vues que leur père se propose par rapport à eux ? S'il en étoit autrement, tout droit deviendroit inutile dans presque tous les cas ; il ne règneroit plus qu'une opposition mutuelle de droits et de résistance, et aucun de nous ne pourroit se flatter de faire valoir ceux que la raison lui auroit donnés; en un mot, la raison ne seroit plus la règle des actions humaines, ni un principe d'ordre et d'harmonie : tant il est vrai de dire que cette même raison établit une *obligation* qui répond au

---

use contre lui (Voy. *Droit de la nat.*, *etc.*, liv. VIII, chap. III § 4, note 8). Au reste, la solution de toutes les questions semblables se présentera d'elle-même lorsque nous aurons développé tous nos principes. Il suffiroit de remarquer ici, qu'il peut y avoir, par la nature même des choses, et dans des cas particuliers, quelques exceptions à cette règle : *que tout droit suppose une obligation qui y répond exactement.*

droit considéré dans ses effets par rapport à autrui, toutes les fois que par des circonstances particulières, prises dans la nature des choses, il ne se trouve pas un conflit de droits à peu près semblables, ou tels enfin que l'un puisse servir raisonnablement à modifier les effets de l'autre.

Or comme la voix de la raison est la loi de Dieu même (*ci-dessus*, IV), de cet être souverainement sage et rempli d'un amour invariable pour l'ordre (*liv.* III, *c.* X, *principes* 16 *et* 17), l'obligation dont nous venons de parler devient encore plus étroite, puisqu'il ne m'est plus possible d'ignorer à cet égard la volonté du souverain législateur.

VII. 1. Ajoutons maintenant, en reprenant le fil naturel de nos conséquences, que toute action *honnête*, selon l'idée que nous y avons attachée, devient réellement une action *juste*, par l'obligation parfaite que Dieu nous impose de suivre les maximes de la raison, et d'agir d'une manière convenable à la dignité de notre nature, pour le glorifier, autant qu'il est en nous, et pour notre propre bonheur (*liv.* III, *c.* IX *et c.* X, *princ.* 22).

2. Nous pouvons remarquer, en second lieu, que ce n'est pas sans fondement que nous avons fait consister la *vertu*, prise relativement à l'homme (*déf.* 15 *et déf.* 14) dans la force et l'habitude de se servir de sa liberté, conformément aux maximes de la raison, et aux lois que nous impose la volonté d'un supérieur : cette définition s'accorde très bien

avec nos principes; il est d'autant plus convenable que nous considérions le rapport qui est entre les règles mêmes de notre raison et la volonté du souverain législateur, de manière que nous établissions la vertu dans une conformité de nos sentiments et de nos actions avec ses lois considérées comme telles, que nous devons nécessairement faire attention à cette volonté, quand ce ne seroit que par une suite naturelle de notre juste dépendance (*ci-dessus*, *c*. II).

3. Mais, j'ajoute de plus que la vertu et le vice sont des *habitudes* (1). Ainsi, pour bien juger de ces deux caractères, on ne doit pas s'arrêter à quelques actions particulières et passagères, il faut considérer toute la suite de la vie et la conduite ordinaire d'un homme. Comme ceux-là ne méritent pas le titre de gens de bien, qui dans certains cas particuliers ont fait quelques actes de vertu, de même aussi on ne mettra pas au rang des hommes vicieux ceux qui, par foiblesse ou autrement, se sont quelquefois laissés aller à commettre quelques mauvaises actions; une vertu parfaite à tous égards ne se trouve pas parmi les hommes; et la foiblesse inséparable de l'humanité, exige qu'on ne les juge pas à toute rigueur. D'un autre côté, comme on avoue qu'un homme vertueux peut commettre par foiblesse plusieurs actions injustes, l'équité veut aussi que l'on reconnoisse qu'un homme qui aura

---

(1) *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. XI, § 13.

contracté l'habitude de plusieurs vices, peut cependant, en certains cas, faire quelques bonnes actions, reconnues pour telles, et faites comme telles. Ne supposons pas les hommes plus méchants qu'ils ne sont, et distinguons avec autant de soin les degrés de méchanceté et de vice, que ceux de probité et de vertu.

4. J'observerai, en dernier lieu, que tout ce que j'ai dit de la règle qui nous est prescrite supposant nécessairement une créature intelligente et libre, il ne faut pas étendre l'application actuelle de la loi même et de ses suites, à d'autres que ceux qui ont actuellement une connoissance et une liberté suffisante pour la comprendre et pour s'y soumettre.

S'il y a même quelques instants où je ne puisse pas faire usage de mes facultés, il est évident que l'obligation et les effets qui ont rapport à cette loi ne sauroient avoir lieu à mon égard.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Des penchants naturels et approuvés par la raison.

I. Si, en réfléchissant sur la dépendance où je suis du créateur, sur ma nature et sur mon état, comparé avec la fin que l'être souverainement parfait s'est proposée à mon égard, j'ai pu découvrir, par les seules lumières de ma raison, l'obligation que Dieu m'a imposée de prendre la raison même et tout ce qu'elle me prescrit pour règle de mes jugements et de ma conduite, je suis donc parvenu tout à la fois à me convaincre de l'existence de ce que j'appelle loi naturelle (*ci-dessus, déf.* 3).

II. Pour développer maintenant d'une manière simple et facile les préceptes qu'elle renferme, et pour bien connoître ce que je dois me promettre de ma fidélité à l'observer, ou ce que j'aurois à craindre de ma facilité à la transgresser, il seroit à propos de distinguer en moi les penchants naturels et raisonnables de ceux dont je puis reconnoître la dépravation, ou qui naissent uniquement de l'éducation, de la coutume, et souvent du préjugé. Si je trouve réellement dans ma nature des dispo-

sitions, des instincts, des sentiments qui se rapportent directement aux vues du créateur, en me conduisant au bien par eux-mêmes, ou par les motifs qu'ils me présentent, je ne puis plus ne pas les regarder comme la voix de Dieu même, puisqu'ils s'expliquent en moi de concert avec la raison dont il veut que je fasse la règle de mes jugements et de ma conduite (*ci-dessus*, c. III, IV), et qu'en un mot, tout ce qui n'est pas par soi-même un vice, un défaut dans ma nature, ne peut y avoir été imprimé que par celui dont je tiens tout ce que je suis, tant pour mon existence que pour ma manière d'exister (1).

---

(1) « Si l'on demande d'où vient ce mouvement du cœur, qui « le porte naturellement à aimer certaines actions et à en dé- « tester d'autres presque sans raisonnement et sans examen, « comme, par exemple, des traits d'humanité, de bienfaisance, « de reconnoissance, de candeur, je ne puis dire autre chose, « sinon que cela vient de l'auteur de notre être, qui nous a faits « de cette manière, et qui a voulu que notre nature ou notre « constitution fût telle, que la différence du bien et du mal « *moral*, de ce qui est conforme à la loi naturelle ou de ce qui « ne l'est pas, nous affectât en certain cas ni plus ni moins que « celle du bien et du mal *physique*; c'est-là une sorte d'*instinct*, « comme la nature nous en a donné *plusieurs*, afin de nous dé- « terminer plus vite et plus fortement là où la réflexion seroit « trop lente. C'est ainsi que nous sommes avertis par une sen- « sation intérieure de nos besoins corporels, et que nos sens « extérieurs nous font connoître tout d'un coup la qualité des « objets qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour nous « porter à faire promptement et machinalement tout ce que de-

III. 1. Mais, pour ne pas nous tromper sur le caractère des dispositions et des penchants naturels, envisagés maintenant par opposition à ce qui n'est que l'effet de l'éducation, de la coutume, ou d'autres causes à peu près semblables, reprenons d'abord la définition que nous avons donnée ci-dessus de la *nature*.

En séparant, comme je l'ai déjà dit dans la définition onzième, ce qui regarde chaque espèce d'êtres en particulier d'avec ce qui concerne l'économie de tous les êtres en général, j'entends par *la nature des choses*, ce qui se trouve dans leur constitution originaire, c'est-à-dire dans celle qui est propre à un être selon les lois communes que suivent ceux de son espèce, et ce qui, par une suite ordinaire de cette même constitution, convient à chacun d'eux pour en faire dans son genre un tout

---

« mande notre conservation. Tel est aussi cet instinct qui nous « attache à la vie, et ce désir d'être heureux, qui est le grand « mobile de nos actions. Telle est encore la tendresse presqu'a-« veugle, mais très nécessaire, des pères et des mères pour « leurs enfants. Les besoins pressants et indispensables deman-« doient que l'homme fût conduit par la voie du sentiment « ainsi que par celle du raisonnement, » de manière que ces deux principes se développant l'un par l'autre, la vivacité du premier suppléât en quelque sorte à la lenteur du second, et que la lumière du second pût nous servir à reconnoître encore davantage ou à vérifier la vérité du premier, et à en faire une juste application (Voyez *Principes du droit nat.*, 2me partie, chap. III).

aussi parfait que le comporte en général sa destination.

2. En effet, pour bien juger de tout ce qui convient à un être, il ne s'agit pas de le considérer dans un point fixe et indivisible, il faut le suivre dans les développements dont il est susceptible, en tant que ces développements naissent du fond même de sa constitution, et que ce n'est que par eux qu'il arrive ordinairement au point de perfection que comporte cette même nature en général.

Ainsi il est naturel à un arbre fruitier de porter du fruit, parce que c'est là un développement qui naît de sa constitution même, et qui se rapporte à la destination de cette espèce d'arbres en général, ce qui n'empêche pas que les uns n'y arrivent plus tôt, les autres plus tard, et que plusieurs même n'y arrivent jamais, ou parce qu'ils manquent de la culture qui leur étoit nécessaire, ou par d'autres causes semblables qui arrêtent leurs développements ou leurs progrès (1).

IV. 1. Cela posé, je remarque que tous les hom-

---

(1) Nous disons que les *plantes* et les *fruits* ont quelque vertu naturelle, pour servir à notre nourriture et à des usages de médecine; ces qualités néanmoins ne s'y trouvent pas dès le moment qu'une semence a germé ou que l'arbre fleurit: il faut que le soleil et la pluie aient concouru de leur côté à faire parvenir les fruits et les plantes à leur maturité, et que d'ailleurs les malignes influences de l'air n'y apportent point d'obstacle. *Traité philosophique des lois naturelles*, chap. II, § 2.

mes, par cela même qu'ils sont tous des individus d'une même espèce, doivent aussi avoir une même constitution originaire, et être susceptibles à peu près des mêmes développements.

Il suit de là que lorsque ces progrès ne sont pas arrêtés par des causes particulières et étrangères à la constitution du genre humain, mais qu'au contraire toutes les causes nécessaires concourent à les faire naître, on doit trouver dans tous les hommes à peu près les mêmes instincts et les mêmes connoissances naturelles (*ci-dessus*, II, *la note*); je veux dire celles qui se joignent à ces penchants, qui servent à les développer, et qui naissent du fond même de la nature humaine en général, par les réflexions que les hommes sont tous les jours à portée de faire sur eux-mêmes, et sur les objets qui les environnent.

Ainsi, un des premiers caractères des connoissances et des instincts naturels, c'est l'universalité prise moralement, c'est-à-dire en tant qu'elle ne souffre que des exceptions particulières, et qui n'entrent pas dans la constitution des hommes considérée en général, et selon ses développements les plus ordinaires.

2. En second lieu, comme tous les hommes, en se succédant les uns aux autres, forment toujours une même espèce d'êtres, un deuxième caractère des dispositions naturelles dont nous parlons doit être la perpétuité, en tant qu'on ne le considère aussi

que moralement, et par rapport aux hommes en général.

3. Ces deux règles, si simples, doivent me suffire; et, pour achever de me convaincre de leur justesse, je n'ai besoin que de les appliquer aux causes qu'on peut regarder, sous un certain rapport, comme étrangères à la constitution originaire du genre humain, telles que sont l'éducation, l'exemple, la politique, etc.; je trouve alors qu'elles dépendent des circonstances, des temps, des lieux, et qu'ainsi elles varient perpétuellement. Que je considère dans l'histoire l'état passé du monde, et que je jette les yeux sur l'état où le monde est aujourd'hui; que j'examine toutes les erreurs qui règnent, et toutes celles qui ont régné parmi les hommes, je reconnois aisément que l'exemple, l'éducation, les sophismes du discours ou les fausses couleurs de l'éloquence ont eu des suites particulières, mais non pas des effets généraux; ont pu surprendre quelques hommes, ou les surprendre tous dans certains lieux et en certains temps, mais non pas tous les hommes, dans presque tous les lieux et dans tous les siècles (1).

---

(1) C'est ce que Cicéron applique si bien à la connoissance que nous avons d'un Dieu. Après avoir demandé si l'on peut regarder le ciel et contempler tout ce qui s'y passe, sans voir, avec toute l'évidence possible, qu'il est gouverné par une suprême, par une divine intelligence, il ajoute : « Quiconque

En un mot, les ouvrages de la politique, les impressions de l'exemple et de la coutume, les

---

auroit quelque doute là-dessus, je ne comprends pas comment il ne pourroit pas aussitôt douter s'il y a un soleil. L'un est-il plus clair que l'autre? Cette persuasion, sans l'évidence qui l'accompagne, n'auroit pas été si ferme et si durable; elle n'auroit pas acquis de nouvelles forces en vieillissant; elle n'auroit pu résister au torrent des années, et passer de siècle en siècle jusqu'à nous. Tout ce qui n'étoit que fiction, que fausseté, nous voyons que cela s'est dissipé à la longue. Personne croit-il encore aujourd'hui qu'il y ait eu jamais un hippocentaure, une chimère? Les monstres horribles qu'on se figuroit autrefois dans les enfers (Cerbère, les Parques, les Euménides ou les Furies, etc.), font-ils encore peur à la vieille la plus imbécille du monde? Avec le temps, les opinions des hommes s'évanouissent, mais les jugements de la nature se fortifient. De là il arrive parmi nous et parmi les autres peuples, que le culte divin et les pratiques de religion s'augmentent et s'épurent de jour en jour (*De nat. Deor.* lib. II, cap. II, traduct. de l'abbé d'Olivet). On peut même observer ici, en passant, que l'opinion de la pluralité des dieux, qui a été en vogue pendant si longtemps, n'étoit pas telle que nous pourrions bien nous l'imaginer. Lorsqu'on prend le terme de *Dieu* dans toute sa rigueur, on remarque que, non-seulement presque tous les sages de l'antiquité, mais même presque toutes les nations reconnoissoient un premier être unique, souverain, dont elles avoient la plus haute idée, et qu'elles appeloient le père des dieux et des hommes, *divûmque hominumque pater*, *rex*. (On peut voir cette matière traitée avec beaucoup de goût et d'érudition par Locke : *Juris naturalis et moralis philosophiæ principia*, tom. 1er, p. 264, an. 1752). Ce n'est pas cependant qu'il ne régnât toujours parmi le peuple beaucoup de fausses opinions au sujet de la Divinité; mais il s'en falloit de beaucoup que l'erreur au

principes de l'éducation, dépendent de la succession des temps, de la révolution des affaires, des divers intérêts des peuples, du mélange des nations et des inclinations particulières des hommes, toutes causes étrangères à la nature humaine en général, et qui, par cela même, font naître aisément de tout autres maximes, et établissent d'autres règles.

Mais il n'en est pas de même quant aux effets propres de la nature : les hommes sentent le plaisir, ils désirent l'estime, ils s'aiment eux-mêmes ; aujourd'hui comme autrefois, ils ont toujours pensé qu'il y a quelque sagesse qui agit dans l'univers ; ils ont été persuadés en tout temps de cette maxime : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît », et de plusieurs autres semblables. De Siam jusqu'au Mexique, la vérité, la reconnoissance, l'amitié, etc., sont en honneur (1).

V. 1. A l'égard de ces sauvages qui paroissent in-

---

sujet de l'être suprême fût aussi générale qu'on pourroit le croire. La chaîne d'or avec laquelle Jupiter enlevoit les dieux inférieurs et les hommes, dit Voltaire, étoit une image frappante de l'unité d'un être souverain.

(1) Y a-t-il quelque nation, disoit Cicéron, où l'on n'aime pas la douceur, la bonté, la reconnoissance, et où l'on ne regarde pas avec mépris et avec horreur les orgueilleux, ceux qui prennent plaisir à faire du mal à autrui, les cruels, les ingrats? *De legib.*, lib. I, cap. XI. Voy. Voltaire, *De la religion nat.*, *métaphys.*

sensibles à l'estime ou à l'amitié des autres hommes, ou qui ignorent quelques-unes des vérités dont nous venons de parler, comme ils ne sont tels que parce que la raison ne se déploie point en eux de manière à développer en elle-même ces sentiments et ces idées, et cela, parce que l'éducation barbare et féroce qu'on leur donne, les exemples de leurs compatriotes, le genre de vie auquel on les accoutume, arrêtent tous les progrès naturels que pourroit faire leur entendement, pour peu qu'il eût cette culture qui lui est nécessaire, et qu'il prît l'habitude de la réflexion, il faut convenir dès lors que leur exemple ne sauroit tirer à conséquence (si tant est cependant que les relations conjecturales, incertaines et souvent opposées, ou que les observations et les jugements précipités des différents voyageurs ne me trompent pas) (1). Ceux qui n'exercent pas leur raison sont

---

(1) Rien n'est si commun parmi eux (dit Voltaire, en réfutant Locke sur un endroit de son *Traité de l'entendement humain*), que de mal voir, de mal rapporter ce qu'on a vu, de prendre, surtout dans une nation dont on ignore la langue, l'abus d'une loi pour la loi même, et enfin de juger des mœurs de tout un peuple par un fait particulier.

Qu'un Persan passe à Lisbonne, à Madrid, ou à Goa, le jour d'un auto-da-fé, il croira, non sans apparence de raison, que les chrétiens sacrifient des hommes à Dieu; qu'il lise des almanachs qu'on débite dans toute l'Europe au petit peuple, il pensera que nous croyons tous aux effets de la lune, et cependant nous en rions, loin d'y croire. Ainsi tout voyageur qui me dira,

semblables à ceux qui n'en ont pas; il faut les mettre au rang des enfants qui vivent sans réflexion, et qui ne paroissent capables que des ac-

par exemple, que des sauvages mangent leurs pères et mères par pitié, me permettra de lui répondre qu'en premier lieu le fait est fort douteux. Secondement, si cela est vrai, loin de détruire l'idée du respect qu'on doit à ses parents, c'est probablement une façon barbare de marquer sa tendresse, un abus horrible de la loi naturelle; car apparemment qu'on ne tue son père et sa mère par devoir, que pour les délivrer ou des incommodités de la vieillesse, ou des fureurs de l'ennemi; et si alors on leur donne un tombeau dans le sein filial, au lieu de les laisser manger par des vainqueurs, cette coutume, tout effroyable qu'elle est à l'imagination, vient pourtant nécessairement de la bonté du cœur. Le barbare qui tue son père pour le sauver de son ennemi, et qui l'ensevelit dans son sein, de peur qu'il n'ait son ennemi pour tombeau, souhaite que son fils le traite de même en pareil cas. Cette loi de traiter son prochain comme soi-même, découle naturellement des notions les plus grossières, et se fait entendre tôt ou tard au cœur de tous les hommes; car ayant tous la même raison, il faut bien que tôt ou tard les fruits de cet arbre se ressemblent, et ils se ressemblent en effet, en ce que dans toute société, on appelle du nom de vertu ce qu'on croit utile à la société.

Qu'on me trouve un pays, une compagnie de six personnes sur la terre, où on n'estime pas ce qui sera utile au bien commun, et alors je conviendrai qu'il n'y a point de loi naturelle. Cette règle varie à l'infini sans doute; mais qu'en conclure, sinon qu'elle existe? La matière reçoit partout des formes différentes, mais elle retient partout sa nature. Il y a surtout dans l'homme une disposition à la compassion, aussi généralement répandue que nos autres instincts, etc. Voltaire, *Métaphysique*, chap. v.

tions animales, ou les comparer à cet arbre qui ne donne point de fruit, parce qu'il manque de la culture, des dispositions d'un certain climat qui lui est propre, ou des autres choses qui lui eussent été nécessaires, quoiqu'il soit de sa nature de rapporter des fruits. Enfin, comme on ne doit pas conclure qu'il n'est pas naturel à des gens raisonnables de chercher les moyens de se garantir des injures de l'air, parce qu'il y a des sauvages qui ne s'en mettent pas en peine, on ne doit pas inférer non plus de l'abaissement de leur esprit stupide et abruti, qui ne tire aucune connoissance de ce qu'il voit, qu'il n'est pas naturel à l'homme de sentir de la bienveillance, de la compassion, de la reconnoissance, et d'apercevoir la sagesse d'un Dieu qui gouverne l'univers.

2. D'ailleurs on peut dire même que les peuples les plus sauvages ont les premières idées du vice et de la vertu, et que s'il y en a quelques-uns qui semblent n'en donner aucune marque, cela vient ou de ce que nous ne connoissons pas assez leurs mœurs, ou de ce qu'ils donnent à certains égards dans un abus contraire à ces principes (*Voy. la note ci-dess*), non en les rejetant positivement, mais par l'effet de quelque préjugé qui a prévalu sur leur bon sens et sur leur droiture naturelle, et qui les porte à appliquer mal ces principes. Par exemple, on voit des sauvages qui mangent leurs ennemis quand ils les ont pris, croyant que

c'est le droit de la guerre, et que puisqu'ils peuvent les tuer, rien n'empêche qu'ils ne profitent de leur chair, comme de leurs autres dépouilles. Mais ces mêmes sauvages ne se jetteront pas sur leurs amis ou sur leurs compatriotes : ils ont entre eux des règles ; la bonne foi est estimée là comme ailleurs, et un cœur reconnoissant ne reçoit pas moins d'éloges parmi eux que parmi nous.

3. A l'égard de ceux qui, dans les pays mêmes les plus éclairés, semblent n'avoir aucun sentiment de pudeur, d'humanité ni de justice, il faut bien distinguer *l'état naturel* de l'homme d'avec *l'abâtardissement*, s'il est permis de se servir de ce terme, où il peut tomber par abus et par une suite de déréglement. Par exemple, quoi de plus naturel que la tendresse paternelle? Cependant on a vu des hommes qui semblent l'avoir étouffée, et cela par la violence d'une passion, ou par la force d'une tentation présente, qui suspendoit pour un temps cette affection naturelle. Quoi de plus fort encore que l'amour de nous-mêmes et de notre conservation ? Il arrive néanmoins que, soit par colère, soit par d'autres mouvements qui mettent l'ame hors de son assiette, un homme se déchire les membres, détruit son bien, et se porte un très grand préjudice, comme s'il cherchoit son malheur.

enfin, si l'on voit des gens qui, froidement et sans aucun trouble dans l'ame, semblent avoir

dépouillé toute affection et toute estime pour la vertu, outre que de tels monstres sont, je crois, aussi rares dans le monde moral, que les monstres le sont dans le monde physique, on voit par là tout au plus ce que peut une dépravation raffinée et invétérée, car les hommes ne naissent pas tels; mais il se peut que l'intérêt qu'ils ont à excuser et à couvrir leurs vices, que l'habitude qu'ils en ont contractée, et que certains sophismes auxquels ils ont recours, étouffent enfin ou corrompent en eux cette espèce *d'instinct moral* que nous donne la nature, comme on voit que toute autre faculté du corps ou de l'ame peut s'altérer et se corrompre par un long abus. Heureusement on remarque pourtant que ces penchants moraux sont encore moins sujets à se perdre entièrement. Le principe s'en conserve presque toujours; c'est une lumière qui, lors même qu'elle paroît éteinte, peut se rallumer et jeter encore des lueurs, comme on l'a vu chez de très méchants hommes, dans certaines conjonctures.

VI. 1. Mais cette sorte d'instinct ou de sentiment qui nous prépare en quelque manière à discerner sur de certains objets le bien et le mal moral, ne nous seroit presque d'aucun usage si la raison, cette règle primitive, et qui en sert à toutes les autres, ne nous prêtoit son secours pour mieux démêler et pour mieux comprendre les vrais principes qui doivent nous diriger dans toutes nos actions.

2. La raison sert à nous prouver la justesse du sentiment, comme on voit en d'autres choses que l'étude et les règles servent à vérifier la justesse du goût, en faisant voir qu'il n'est point aveugle ni arbitraire, mais qu'il est fondé en raison, et qu'il a ses principes ; ou comme ceux mêmes qui ont le coup d'œil bon, jugent bien plus sûrement de la distance ou de la figure d'un objet, après l'avoir comparé, examiné et mesuré tout à loisir, que s'ils s'en étoient tenus à la première vue. On voit aussi qu'il y a des opinions et des coutumes qui font une impression si forte et si générale sur les esprits, qu'à n'en juger que par la force du sentiment qu'elles excitent, on seroit en danger de prendre le préjugé pour la vérité. C'est à la raison qu'il appartient de redresser ce faux jugement, et de contrebalancer cet effet de l'éducation, en rappelant les principes sur lesquels nous devons juger des choses.

3. Un second avantage de la raison sur le simple instinct, c'est qu'elle développe mieux les idées en les considérant dans tous leurs rapports et dans toutes leurs conséquences. Car on voit souvent que ceux qui n'ont que le premier sentiment, que nous supposons même joint aux connoissances proportionnées à cet instinct moral, sont embarrassés et se méprennent, quand il s'agit d'en faire l'application à un cas tant soit peu délicat ou compliqué. Ils sentent bien les principes géné-

raux, mais ils ne savent pas en suivre les diverses branches, ni faire les distinctions ou les exceptions nécessaires, ni les modifier suivant les temps et les lieux.

4. Troisièmement enfin, non-seulement la raison porte ses vues plus loin que l'instinct, pour le développement et l'application des principes, elle a aussi une sphère plus étendue pour les principes mêmes qu'elle découvre, et pour les objets qu'elle embrasse; car l'instinct ne nous a été donné que pour un petit nombre de cas simples, où il est bon que l'homme soit entraîné ou retenu par un premier mouvement; mais il y a aussi des cas plus composés, qui résultent des différents états de l'homme, de la combinaison de certaines circonstances, et de la situation particulière où chacun se trouve, sur quoi l'on ne peut se faire des règles que par un discernement réfléchi, et par l'observation attentive des rapports et des convenances de chaque chose.

Telles sont les deux facultés que Dieu nous a données pour faire le discernement du bien et du mal. Ces deux facultés, heureusement jointes et subordonnées l'une à l'autre, concourent au même effet. L'une donne en quelque manière la première indication, l'autre vérifie et prouve : l'une nous dispose à reconnoître les principes, l'autre les observe, les applique et les développe : l'une nous excite dans les cas les plus pressants et les

plus nécessaires, l'autre démêle toutes sortes de convenances, et donne des règles pour les cas les plus particuliers.

C'est ainsi que je puis parvenir aisément à démêler ce qui est bon et juste, en joignant d'ailleurs à cette étude de ma nature la considération de toutes les circonstances dont elle est accompagnée, afin de connoître à tous égards ce que la raison, ce que l'ordre, et, en un mot, ce que Dieu même exige de moi.

CHAPITRE CINQUIÈME.

De la connoissance de nos devoirs en général.

I. 1. On peut envisager l'homme sous trois rapports, ou dans trois états différents, qui embrassent toutes ses relations particulières (1). Je me contenterai seulement de saisir en très peu de mots ce qu'il y a d'essentiel à cet égard pour le moment présent, sans vouloir entrer dans des détails que je réserve pour d'autres instants.

2. Premièrement, on peut le considérer comme un être créé par la Divinité, capable de s'élever par l'entendement jusqu'à la connoissance de ses perfections, et tenant du souverain être la vie, la raison, et tous les avantages dont il jouit ; mais si d'un côté nous apercevons dans cet être suprême un objet infiniment parfait, si nous y découvrons notre créateur, notre conservateur, notre bienfaiteur, et, pour tout dire enfin, un Dieu souverainement bon, de l'autre aussi nous reconnaissons aisément que le respect le plus profond, la

(1) Voy. *Principes du droit nat.*, 2e part., c. IV, § 6 et suiv.

soumission la plus entière et le plus tendre amour sont les effets naturels de l'impression que doit produire sur nous l'idée de toutes les perfections divines considérées avec quelque attention, et que la raison même, que l'ordre exige de nous ces sentiments par le plus exact rapport.

3. J'ai dit, en premier lieu, le *respect*, par où j'entends une sorte d'aveu que l'ame fait des qualités d'un être qu'elle sent qui lui est de beaucoup supérieur par ses perfections. Cet aveu est lié nécessairement à la nature de l'ame, en tant qu'elle ne peut être bien pénétrée de la grandeur d'un être avec lequel elle n'a aucune sorte de proportion qui puisse la rendre susceptible envers lui de haine et de jalousie, qu'elle ne témoigne d'une ou d'autre manière, selon son pouvoir, qu'elle reconnoît toute l'étendue, toute la prééminence de ses qualités ou de ses attributs, et qu'elle ne lui rende par là même un véritable hommage.

4. J'ai dit, en second lieu, la *soumission*, et c'est ce que nous avons commencé par établir, avant de considérer l'être suprême comme législateur (*ci-dess.*, *c.* 2).

5. J'ai dit enfin le plus tendre *amour* (1); car Dieu ne peut avoir crée les êtres intelligents pour

---

(1) On sait que par l'*amour*, j'entends ici un sentiment par lequel l'ame tend ou s'incline vers ce qui s'offre à elle sous l'idée d'un bien, c'est-à-dire comme un objet qui a quelque rapport

lui (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 22), pour sa gloire, jointe à la perfection et au bien qui, selon l'ordre universel, peuvent convenir à chacun d'eux, qu'en voulant que ces êtres emploient leur volonté à l'aimer, dès qu'une fois ils seront parvenus à le connoître. Pourquoi, en effet, Dieu nous a-t-il donné cette capacité de l'aimer? Il est manifeste que c'est le plus précieux de tous ses dons. Nous l'a-t-il accordé d'une manière aveugle et sans raison, par pur hasard, sans vouloir expressément que nous en fissions usage, tandis que c'est en nous ce qu'il y a de plus propre à le glorifier? Le sentiment, la connoissance, que nous aurons des attributs de l'être suprême ne peut s'annoncer et se manifester en nous avec autant d'étendue et aussi vivement que nos facultés le comportent, qu'autant que nous l'aimerons. Je dis plus, nous ne pouvons le reconnoître, comme un Dieu souverainement bon, sans le reconnoître en même tems comme un Dieu souverainement aimable, comme un être qui est digne de tout notre amour. C'est cet amour qui rapporte tout l'homme à Dieu; il est aussi la perfection de notre volonté; c'est ce qui peut la relever, l'ennoblir davantage, et la rendre un des plus dignes ouvrages du créateur.

à sa conservation, à sa perfection, à sa satisfaction, en un mot, qui peut contribuer en quelque chose à son bonheur. Voy. *liv.* II, *chap.* 1, *déf.* 1, 3 et 4.

C'est enfin, comme l'expérience nous l'apprend, ce qui contribue le plus à perfectionner tout ce qui est en nous. Telle est d'ailleurs la nature du cœur humain, que ce n'est que par là que notre soumission peut être prompte, entière, et de quelque mérite auprès de celui auquel nous la témoignons.

Dieu est l'ordre, la *rectitude* suprême (*liv.* III, *c.* II, *princ.* 17); il veut donc, puisque nous en sommes capables, que nous aimions sa perfection infinie, sa souveraine bonté, plus que la bonté finie et limitée qu'il a mise dans tous les êtres. Pour tout dire enfin, il est le souverain bien, l'unique source de tous les biens, le bien indépendant, et dont tous les autres dépendent. C'est donc lui que nous devons aimer par-dessus tout; c'est même à lui que notre volonté, dirigée par les lumières et les réflexions de l'entendement, c'est-à-dire par la droite raison, doit rapporter en dernier ressort tous ses penchants, puisque ce n'est que par lui que nous sommes susceptibles de félicité, de même que ce n'est qu'autant qu'il le voudra, ce n'est que par lui, considéré comme premier principe, comme première cause, que nous pouvons espérer de devenir heureux.

6. Ces réflexions doivent suffire pour nous faire avouer que les sentiments dont nous venons de parler, ainsi que tous les autres de même nature, sont bien légitimement dus à un être souveraine-

ment bon , bienfaisant, tout sage, tout puissant, et qui, en nous imposant, comme à des êtres capables d'intelligence et de raison, cette obligation si essentielle et si juste de reconnoître et d'annoncer, selon l'étendue de nos forces, sa grandeur et ses attributs, travaille autant à assurer notre perfection et notre bonheur, qu'à procurer sa propre gloire (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 22, *et c.* IX).

L'assemblage de tous ces sentiments bien gravés dans le cœur, est ce qu'on nomme *piété*. Si cette piété est bien sincère, elle se manifestera en nous par tout ce qui pourra servir à la témoigner.

II. En second lieu, l'homme peut être considéré en lui-même comme un être composé d'un corps et d'une ame, et doué de plusieurs facultés différentes, comme un être qui s'aime nécessairement, et qui tend sans cesse au bonheur. La raison s'unit à cet amour de moi-même, à cet instinct naturel qui me porte à la recherche du souverain bien, et elle m'apprend que Dieu exige de moi que je travaille à ma conservation et à ma perfection pour acquérir tout le bonheur dont je suis susceptible, conformément à l'excellence de ma nature et aux fins particulières auxquelles il m'a destiné (*liv.* III, *c.* x, *principe* 22).

C'est par là, en effet, que je me rends toujours plus capable de glorifier l'être suprême, et de faire reconnoître en moi quelques traits de sa rectitude et de ses perfections.

L'amour éclairé et raisonnable de moi-même devient donc la mesure de tout ce que je me dois. Il emporte le soin de former mon esprit et mon cœur; 2° le soin de ma conservation pour cette vie, en tant qu'elle entre dans les vues de celui qui m'a créé, et par lequel seul je puis exister; 3° enfin, le bon usage de toutes mes facultés spirituelles et corporelles, par une sage *tempérance* qui en ramène l'exercice à un juste milieu.

L'expérience même nous apprend (1) que, par un ordre secret de l'auteur de la nature, un usage convenable de nos facultés est toujours accompagné de sentiments agréables. Il y a une sorte de plaisir attachée à tout ce qui exerce les organes du corps sans les affoiblir : il y a un agrément naturel attaché à ce qui exerce l'esprit sans trop le fatiguer.

III. 1. On peut envisager l'homme comme faisant une portion du genre humain dont Dieu est également le créateur, dont il est le chef et le souverain législateur; on peut, dis-je, le considérer comme placé sur la terre à côté d'autres êtres semblables à lui, et avec lesquels son penchant naturel, sa constitution primitive, ses besoins et sa raison l'engagent à vivre en société, ou, pour assurer, autant qu'il est possible, et que l'état des choses peut raisonnablement le permettre, sa pro-

---

(1) Voy. *Théorie des sentiments agréables*, chap. I, III et IV; et *Cumberland*, chap. II, § 4.

pre conservation (ce qui, dans les premiers âges du monde (1), et avant que nos connoissances se

(1) Il est à propos de bien distinguer les causes particulières, telles que la crainte, les inconvénients de l'état purement naturel, dans lequel les hommes, parvenus à un certain âge, ne reconnoissent sur la terre aucun supérieur dont ils dépendent, et d'autres causes à peu près semblables, qui dans l'origine ont pu porter les hommes à former des sociétés, et particulièrement des sociétés civiles; il faut, dis-je, les distinguer de celles qui, dans l'état présent des choses, peuvent servir à nous faire encore mieux connoître que telle a été en effet la destination du genre humain, et qu'en un mot la volonté du créateur est que l'homme soit sociable. C'est ce que Bayle fait observer dans une de ses lettres : « Il ne faut pas croire, dit-il, que les hommes aient eu beaucoup d'égard, dans les commencements des sociétés, au bien ou au mal à venir. Ils n'ont songé qu'à remédier aux maux dont ils avoient déjà fait l'expérience, ou qu'ils regardoient comme prochains...... Je ne saurois me persuader que les sociétés se soient formées parce que les hommes ont prévu, en consultant les idées de la raison, qu'une vie solitaire ne feroit honneur ni à leur espèce, ni à leur créateur, ni à l'univers en général. Le plaisir présent et l'espérance prochaine de vivre en sûreté, ou bien la force, ont produit les premières républiques, sans qu'on ait eu en vue les lois, le commerce, les arts, les sciences, l'agrandissement des états, et toutes les autres choses qui font la beauté de l'histoire; on ne prévoyoit pas ces suites au commencement, et, quand même on les eût prévues par les lumières d'un esprit destitué de passions, on ne s'en seroit pas remué........ Nous sommes trop froids, lorsqu'il n'y a que la raison qui nous pousse, et le sort des sociétés humaines eût été remis en de fort mauvaises mains, si les hommes n'eussent été sollicités à vivre ensemble que par cette seule considération, *qu'il n'est pas raisonnable qu'une créature propre à la*

fussent étendues et développées, a bien pu être le premier et même l'unique motif qui ait porté les hommes à se réunir), ou pour développer et perfectionner ses facultés et ses talents, de manière à procurer par là même, autant qu'il est en lui, la gloire du souverain être.

D'où dépend notre sûreté, si ce n'est des services que l'on se rend mutuellement? Quel seroit, dit Sénèque (1), le sort du genre humain, si chacun vivoit à part? Quel sang seroit alors plus aisé à répandre que le nôtre? Quel animal plus foible que l'homme, s'il n'avoit pour lui ni les secours, ni les lumières et l'industrie des autres hommes. Mais les forces qui lui manquent, lorsqu'il est seul, il les trouve en s'unissant avec ses semblables. La nature, pour le dédommager, lui a donné deux choses qui, d'inférieur qu'il seroit autrement, le rendent supérieur et très fort, je veux dire la raison et la sociabilité, par où celui qui ne pouvoit

---

société vive dans la solitude. De la manière dont nous sommes faits, il faut qu'on nous porte aux choses par la voie du sentiment. *Nouvelles lettres*, chap. XVII, § 2.

(1) *Quo alio tuti sumus quam quod mutuis officiis juvamus.... Fac nos singulos, quid sumus? præda animalium et victimæ, ac bellissimus et facillimus sanguis; .... hominem imbecillitas cingit; .... nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit natura, quæ illum obnoxium cæteris, validissimum facerent, rationem et societatem, etc.* Seneca., *de Benefi.*, lib. IV, cap. XVII.

résister à personne devient le maître de tout. La société lui donne l'empire sur les autres animaux; c'est elle qui lui fournit des remèdes dans ses maladies, des secours dans sa vieillesse, du soulagement à ses douleurs et à ses chagrins, c'est elle qui le met, pour ainsi dire, en état de braver la fortune.

En un mot, le don de la parole, la diversité des talents, la disposition à s'instruire mutuellement, le désir de se communiquer les uns aux autres les connoissances qu'on a acquises (1), ou de faire des

---

(1) C'est ce que fait observer Cicéron: Ceux-là, dit-il, se trompent fort qui prétendent que si quelque providence divine nous fournissoit à point nommé, sans aucun secours humain, tout ce qui est nécessaire pour la subsistance et pour les commodités de la vie, on verroit alors tous ceux qui ont un esprit au-dessus du commun, se donner entièrement à l'étude et aux sciences. Pour moi, il me semble qu'ils fuiroient comme les autres une solitude entière, qu'ils voudroient avoir des compagnons de leurs études, et qu'ils seroient bien aises d'apprendre et d'écouter, de parler et d'enseigner. *De Officiis*, lib. I, cap. XXXXIV.

On trouve encore dans les discours d'Épictète, recueillis par Arrien, un raisonnement que l'on sera peut-être bien aise de rencontrer ici. Voici de quelle manière le philosophe stoïcien combat ceux qui nient l'inclination naturelle des hommes pour la société. « Épicure, en même temps qu'il veut détruire le principe de la société naturelle entre les hommes, raisonne lui-même sur ce principe. Ne vous laissez pas tromper, nous dit-il, gardez-vous de l'illusion : croyez-moi, il n'y a naturellement aucune société entre les animaux raisonnables; ceux qui vous enseignent le contraire vous abusent. Mais vous, lui répondrons-

échanges mutuels des différents fruits de ses travaux (1); ce mécanisme merveilleux qui fait que

---

nous, que vous importe? laissez-nous dans cette erreur. Quel mal vous revient-il de ce que nous sommes tous persuadés, à la réserve de vous et de vos sectateurs, qu'il y a une société naturelle, et que nous devons l'entretenir de toutes manières. Au contraire, cela est beaucoup plus sûr et plus avantageux pour vous : ô homme, pourquoi vous mettez-vous en peine de nous? A quoi bon veiller, allumer votre lampe, et vous lever de nuit pour l'amour de nous? pourquoi faire tant de livres?........... Quelle liaison avez-vous avec nous? Quel intérêt prenez-vous à ce qui nous regarde? Avez-vous compassion des brebis, parce qu'elles se laissent tondre, traire et égorger? Ne devriez-vous pas souhaiter que les hommes, enchantés et endormis par les stoïciens, se livrassent ainsi paisiblement à la discrétion de vous et de vos semblables? En un mot, qui est-ce qui arrachoit Épicure des bras du sommeil, et qui l'obligeoit à écrire tout ce qu'il a publié? c'étoit sans doute la nature, ce principe le plus puissant des mouvements humains qui agissoit en lui, qui l'entraînoit, et le forçoit à lui obéir malgré toute sa résistance (*Dissert.*, liv. II, cap. xx). Voy. le discours préliminaire de Grotius, *Du droit de la guerre*, § 6, 2ᵉ *note de Barbeyrac*, qui rapporte le passage que nous venons de citer, et qui indique en même temps l'ouvrage d'un illustre auteur anglois, mylord comte de Shaftesbury, lequel s'est servi d'un raisonnement tout semblable, mais tourné d'une manière fort vive contre Hobbes, qui avoit pris à tâche, avec plus de chaleur encore que son maître Épicure, de persuader au monde que tous les hommes sont naturellement autant de loups, les uns à l'égard des autres. Voy. l'*Essai* de Shaftesbury sur l'*usage de la raillerie et de l'enjouement, dans les conversations qui roulent sur les matières les plus importantes*, imprimé en 1710, à La Haye, pag. 64 et suiv.

(1) Il y a plus encore, la sagesse divine a tellement distribué

les passions et toutes les impressions de l'ame se communiquent si aisément d'un cerveau à l'autre (1), tout enfin nous devient des indices manifestes de la destination de l'homme pour la société, et tout nous invite à cet état; le besoin nous en fait une nécessité, le penchant nous en fait un

---

les différents biens qu'elle nous offre par les mains de la nature, qu'on trouve dans un pays ce qui ne se trouve pas dans l'autre, ou du moins ce qui ne s'y rencontre pas d'une manière assez abondante. Par là tous les hommes sont portés naturellement au commerce, qui, joint aux autres causes, lie si étroitement les différentes nations pour n'en faire en quelque manière qu'une grande société, où, malgré les querelles particulières de nation à nation, on voit toujours régner de certaines règles qui forment ce qu'on appelle le *Droit des gens*, et qui ne permettent pas que tous les peuples se trouvent jamais dans un état de guerre de tous contre tous.

Un de nos poètes retrace en bien peu de mots cet ordre admirable établi par l'être suprême :

Il mit la fièvre en nos climats,
Et le remède en Amérique.

(1) Il suffit qu'un homme paroisse ému pour nous émouvoir et nous attendrir comme lui. Si quelqu'un nous aborde avec la joie peinte sur le visage, il excite en nous un sentiment de joie. Les larmes d'un inconnu nous touchent, avant même que nous en sachions la cause, et les cris d'un homme qui ne tient à nous que par l'humanité, nous font courir à son secours par un mouvement machinal qui précède toute délibération. *Principes du droit naturel*, 2me part., chap. IV, § 7.

Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

HORAT. *de Art. poet.* vers. 101.

plaisir, et les dispositions que nous y apportons naturellement, jointes à ce que la raison nous dicte, en nous représentant les avantages d'un état semblable, qui est le moyen le plus propre à procurer parmi nous la gloire de la Divinité, et assurer en général notre propre bien, nous montrent que c'est en effet l'intention de notre créateur que l'homme soit sociable (1).

---

(1) Le *bien public* et le *bien particulier* sont si fort mêlés l'un avec l'autre, que les mêmes actions qui contribuent à avancer l'intérêt particulier de quelque personne que ce soit, ont toujours, ou du moins dans tous les cas ordinaires, une influence nécessaire sur le bien public : la jouissance de toutes nos *possessions*, de quelque nature qu'elles soient, de nos *terres*, de nos *maisons*, de notre *argent*, se communique à plusieurs ; et il n'est pas possible de les borner entièrement à l'usage d'un seul. Le *travail* de notre corps est aussi d'un usage commun ; nous ne saurions planter un arbre, ou cultiver un champ, sans que mille personnes recueillent le fruit de nos peines; et cependant, quelque étendue que soit l'utilité qui revient aux autres de notre travail, nous sommes entièrement incapables, sans l'assistance d'autrui, de nous procurer nous-mêmes les choses les plus simples et qui nous sont les plus nécessaires. Le plus ingénieux artisan ne sera peut-être pas assez habile pour se donner, par son propre travail, un habit commode. Quiconque fait réflexion par combien de mains un simple habit doit passer, avant que de devenir propre à l'usage auquel il est destiné, et combien d'arts différents contribuent à le perfectionner, arts dont on ne peut avoir une connoissance suffisante qu'après un apprentissage de quelques années ; quiconque, dis-je, considérera tout cela avec la moindre attention, pourra-t-il douter de la *dépendance*, et de la dépendance *nécessaire* où nous som-

2. Mais la société humaine ne pouvant ni subsister (1) ni produire les heureux effets pour lesquels Dieu l'a établie, à moins que les hommes n'aient, les uns pour les autres, ces sentiments d'affection qui forment ce qu'on peut appeler l'esprit de sociabilité ou de bienveillance, il suit de là que Dieu, notre créateur et notre père commun, veut (*liv.* III, *c.* X, *principe* 23), que chacun soit animé de ce même esprit dans lequel se trouvent renfermés nécessairement la fidélité dans nos conventions, le respect pour les lois, l'équité, la bienfaisance, c'est-à-dire tout ce qui forme les seuls et vrais liens qui attachent les hommes les uns aux autres, et qui peuvent rendre la société stable, tranquille et florissante.

Que penserions-nous, en effet, et que penseroient les cœurs mêmes les plus dépravés d'un homme qui s'annonceroit sous ces traits odieux de *n'être bon que pour lui seul.*

3. D'un autre côté, comme le sentiment et l'idée de l'ordre (*liv.* II, *déf.* 12, *et c.* VI) emportent, par

---

mes les uns des autres. Je ne fais qu'ébaucher ces idées qui sont dignes de notre plus sérieuse méditation ; si elles étoient mises dans tout leur jour, nous aurions une vue plus claire et plus distincte des beautés du *monde moral*, et nous serions remplis en même temps d'amour et d'admiration pour son auteur. *Maxwel*, *sur Cumberland*, chap. 1, § 35, note 5, traduct. de Barbeyrac.

(1) Burlamaqui, 2me part., chap IV, § 15 et suiv.

une proportion prise dans la nature même des choses, la subordination des parties au tout, sans quoi le tout se trouveroit entièrement divisé par les efforts opposés de ces mêmes parties, ce qui peut même, par contre-coup, retomber ensuite sur chacune d'elles, nous devons, non-seulement concilier autant qu'il est possible nos intérêts avec le bien de tous les êtres raisonnables auxquels nous sommes liés, mais nous devons encore subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage général.

Nous ne saurions douter que le créateur, qui est comme le chef de cette grande société qui peut en un sens embrasser tous les hommes, que l'auteur de tout le système des êtres raisonnables auxquels nous avons quelque relation prochaine ou éloignée, n'aime cet ordre si admirable (*liv.* III, *c.* X, *principe* 17), n'exige que nous le fassions régner autant qu'il est en nous, et que dans tout ce qui peut y avoir quelque rapport, le bien de tous l'emporte sur celui d'un seul.

4. On peut même supposer alors, comme nous aurons peut-être lieu de nous en convaincre par la suite, que ce bien particulier, opposé au bien général, ne seroit que momentané, qu'apparent, et nullement un véritable bien.

IV. 1. En un mot, par tout ce que nous venons de dire, il est évident que le développement de la plupart de nos inclinations naturelles, la raison,

l'ordre, tout nous conduit à un sentiment d'amour, de bienveillance, qui nous lie au créateur, au monarque, au père de tous tant que nous sommes; qui nous attache à nous-mêmes, qu'il a formés pour sa gloire et pour notre propre bonheur, et qui nous enchaîne les uns aux autres par des liens que nous ne saurions nous empêcher de respecter sans nous rendre coupables envers l'être suprême, dont la charité bienfaisante nous a soumis à un ordre si sage.

2. On peut donc établir que la règle générale, la grande règle de nos devoirs, que nous présente la raison, c'est l'amour et la recherche du bien commun de tout le système des agents raisonnables, autant qu'il est en notre pouvoir de le procurer, et en tant qu'il renferme dans une juste proportion ce qui est agréable au souverain être, c'est-à-dire ce qui contribue le plus à sa gloire (1),

---

(1) Lorsque je renferme dans le bien commun ce qui est agréable au souverain être, ou ce qui contribue le plus à sa gloire, je ne prétends pas que ce qui vient des créatures puisse ajouter quelque chose au bien essentiel du créateur (Voyez *liv.* III, *chap.* IX, II). Mais comme il étoit dans la nature des choses qu'il créât l'univers, et surtout les êtres intelligents pour le glorifier, de manière que ce fût là comme le fondement de tous les autres biens, que d'ailleurs sa parfaite rectitude lui rend de certaines choses agréables, et fait qu'il en désapprouve nécessairement quelques autres (*liv.* III, *chap.* VIII, I, *et liv.* IV, *chap.* III, III), on peut, avec raison, donner le nom

et ce qui est avantageux à la société humaine en général, et à chacun de nous en particulier, de manière cependant que si l'un de ces devoirs et de ces intérêts se trouvoit pour le moment en conflit avec l'autre, le plus petit, par une subordination naturelle, le cédât au plus grand.

Comme on voit, dans l'ordre physique des corps, tous ces êtres liés entre eux peser mutuellement les uns sur les autres (1), et tendre encore par une pente commune vers un centre commun, comme on voit, dis-je, naître de ces forces réunies, ce spectacle admirable que nous offre l'univers, cet accord merveilleux de mouvements qui conspirent à une même fin, cette subordination de parties, et en un mot ces développements successifs qui répondent à la dignité du tout, de même, dans l'ordre moral, on voit naître une semblable harmonie d'une bienveillance mutuelle des créatures entre elles, et de leur commune direction vers la Divinité par la piété, la confiance et l'amour.

---

de bien à tout ce qui a un juste rapport avec la gloire et la volonté du souverain être, et, par une sorte d'analogie dégagée de toute idée d'imperfection, regarder tout ce que nous venons de dire comme intéressant la majesté divine, non par aucun besoin essentiel qu'elle puisse avoir de nos hommages, mais parce qu'ils sont pris dans la nature des choses et conformes à l'ordre qu'elle aime nécessairement, quoique sans inquiétude, sans trouble, et sans passion (Voy. *Cumberl.*, chap. v, § 9).

(1) Locke, *Relig. nat. et mor.*, *philosophiæ principia*, tom. I, pag. 43.

1. Plus nous nous arrêterons ici à consulter les lois du sentiment, plus nous y reconnoîtrons cet être bienfaisant à qui tout semble nous rappeler, et qui nous conduit à l'ordre par l'impression même du plaisir, lorsque la raison le dirige et nous éclaire.

2. Il y a un charme attaché à tout mouvement de l'ame où la bienveillance domine (1) : toute disposition du cœur que la haine, la jalousie, la terreur ou toute autre passion affligeante n'empoisonnent pas; tout sentiment de tendresse, d'amitié, de reconnoissance, de générosité, est essentiellement, et par lui-même, un sentiment de plaisir. Aussi tout homme né bienfaisant est-il naturellement gai (2).

3. La haine, au contraire, et toutes les passions qui y prennent naissance, sont nécessairement accompagnées d'un sentiment douloureux par l'idée d'une sorte de mal qui nous afflige dans l'objet qu'on hait; elles portent même leur poison jusque dans le sang, et, troublant le cours de la transpiration, comme nous l'apprennent les observations de *Sanctorius*, elles répandent dans toute l'étendue du corps une impression désagréable.

4. S'il y a des plaisirs qui naissent du sein de la

---

(1) *Théorie des sentiments agréables*, chap. v.

(2) C'est la pensée d'un de nos poètes :

La joie est naturelle aux ames bienfaisantes,
Autant que la tristesse aux ames malfaisantes.

haine, tel que celui qu'on ressent pour la destruction de son ennemi, ces sortes de plaisirs malfaisants n'en décèlent pas moins un malheur secret, dont ils ne font qu'adoucir ou suspendre le sentiment : aussi, tout homme envieux est-il naturellement triste (1). Le plaisir même qu'on trouve à médire, témoigne en quelque sorte que nous voudrions diminuer à nos yeux notre indigence, par le contraste de ce qui manque aux autres; aussi voit-on que ce sont les hommes qui ont le moins de mérite réel qui sont le plus portés à diminuer celui d'autrui.

---

(1) *Nemo malus felix.*
Juv., sat. 4.

CHAPITRE SIXIÈME.

De la sanction de la loi naturelle, et premièrement des effets de la vertu et du vice, par rapport à notre situation présente.

I. Après les remarques que nous venons de faire, il est important d'examiner quelle est la sanction propre de la loi naturelle, pour saisir de plus en plus les motifs qui peuvent assurer ma soumission et ma fidélité.

Toute loi proprement dite a deux parties essentielles : la première, c'est la disposition de la loi qui exprime le commandement ou la défense; la deuxième est la sanction qui prononce le châtiment ou qui propose la récompense, soit en spécifiant la nature de l'un et de l'autre, ou seulement de l'un des deux, soit en les déclarant simplement, et sans en déterminer, pour le moment, l'espèce et le degré. C'est cette sanction qui fait la force propre et particulière de la loi, c'est par elle que le souverain détermine d'une manière plus précise la volonté de ceux qu'il veut soumettre à une *parfaite obligation* (*c.* I, *déf.* 5, 6 *et* 7).

II. Mais il est à propos d'observer que le mal

qui constitue la peine proprement dite (1), ne doit pas être une production naturelle ou une suite presque nécessaire de l'action même qu'on veut punir, il faut que ce soit un mal, pour ainsi dire, accidentel; car tout ce que l'action peut avoir par elle-même de mauvais et de dangereux dans ses effets et dans ses suites inévitables, ne sauroit être compté comme provenant de la loi, puisque tout cela arriveroit également sans elle. Il faut donc que les menaces du souverain, pour être de quelque poids, prononcent des peines différentes du mal qui résulte de la nature de la chose. Disons-en de même des récompenses qu'il attache aux actions qui sont conformes à la règle qu'il a établie (2).

III. Au reste, si tous ceux qui font des lois avoient les mêmes facilités pour récompenser que pour punir, on pourroit attendre de la sagesse et de la bonté du législateur la réunion et le concours de ces deux motifs; mais des biens qui puissent

---

(1) *Principes du droit nat.*, chap. x, § 11.

(2) Ce seroit en vain qu'un être intelligent prétendroit soumettre les actions d'un autre à une certaine règle, s'il n'est pas en son pouvoir de le récompenser lorsqu'il se conforme à cette règle, et de le punir lorsqu'il s'en éloigne, et cela par quelque bien ou quelque mal qui ne soit pas la production et la suite naturelle de l'action même; car ce qui est naturellement commode ou incommode agiroit de lui-même, sans le secours d'aucune loi. Locke, *Essai sur l'entendement*, etc., liv. II, chap. xxviii, § 6.

suffire à cet effet, ne pouvant guères se trouver dans les souverains de la terre, ils ne tendent communément à procurer l'exécution de leurs lois que par la menace des châtiments, ou du moins ils ne distribuent les récompenses que d'une manière bien incertaine, et qui a pour l'ordinaire bien peu de proportion avec la peine.

Les mêmes circonstances n'ont plus lieu lorsqu'il s'agit du souverain être; il ne lui manque rien de tout ce qui peut donner de la force à ses lois: aussi bon qu'il est juste, aussi riche qu'il est puissant (*liv.* III, *c.* x, *principe* 23), si d'un côté sa sagesse et sa bonté le portent à choisir les moyens les plus convenables pour procurer la fin qu'il s'est proposée, de l'autre, l'immensité de ses attributs et de son pouvoir ne laissant aucun obstacle à ses desseins, je ne puis douter qu'il n'ait attaché à ces mêmes lois la sanction la plus complète, et qui réponde le plus possible au penchant nécessaire qu'il m'a inspiré pour le bonheur.

« L'observation des lois naturelles est le moyen
« le plus sûr de rendre l'homme heureux autant
« que cette vie le comporte.

« Preuve de cette vérité par le raisonnement. »

IV. 1. Je dois convenir, avant tout, que par la nature même de la règle que sa volonté nous a prescrite, la vertu porte déjà en quelque sorte avec elle sa récompense, et le vice son châtiment. Je me suis convaincu, en effet, de la proportion naturelle qui

se trouve dans un certain degré entre mon bonheur et la raison, qui est cette loi primitive que Dieu nous a donnée, et j'ai vu au contraire que le caprice, le désordre, ne pouvoient guères me conduire par eux-mêmes qu'à des suites funestes.

2. Je viens encore de reconnoître, il n'y a qu'un instant (*c.* v, IV), que tous nos devoirs vont se perdre en quelque manière dans la charité, dans la bienveillance, et qu'en un mot, l'amour semble les renfermer tous; mais, puisqu'il est vrai de dire que tout mouvement du cœur est essentiellement agréable, dès qu'il n'est pas corrompu par le mélange de la haine, des passions qui en prennent naissance, ou de celles qui, par un déréglement du cœur, sont propres à y faire régner l'agitation, le trouble, et d'autres effets à peu près semblables, il est donc également vrai qu'en me confòrmant à ce que Dieu exige de moi, je m'ouvre une source abondante des plus doux et des plus innocents plaisirs, tandis qu'en me livrant aux mouvements contraires, je ne puis guères me préparer que des tourments et des peines, puisque ces passions ou ces mouvements de l'ame sont naturellement accompagnés de sentiments douloureux ou d'impressions désagréables.

3. Ajoutons ensuite que mon bonheur dépendant surtout du créateur, qui aime nécessairement tout ce qui est conforme à l'ordre, je m'assure son approbation par mon exactitude à suivre le plan

que me dicte sa sagesse, et il pourroit se faire qu'il en résultât à mon égard mille bons effets pour cette vie. D'un autre côté, ma félicité dépend aussi en grande partie de mes semblables; or, la nature de l'homme étant de s'aimer soi-même, tout ce qui s'accorde avec cet amour ne peut que le flatter : ainsi, ma bienveillance me mérite et m'assure en quelque sorte la sienne avec tous les avantages que je puis m'en promettre comme une suite naturelle. Les hommes, comme l'observe Cicéron, ont coutume de se sentir vivement émus en faveur de ceux auxquels on attribue de la bonté, de la bienfaisance, de la justice, de la bonne foi, et en un mot toutes les vertus qui appartiennent à la douceur des mœurs et à la bienveillance.

4. Pour tout dire enfin, nous ne concevons rien qui soit capable de produire de si grands effets; qu'une disposition à avancer le bien commun, dirigée par la prudence d'un entendement éclairé (1). Il est aisé de reconnoître, par la seule considération de la nature des choses, qu'à parler en général, le plus grand bien que nous sommes capables de nous procurer ici-bas, ne peut venir que de l'attachement, d'où naît une certaine joie et une douce confiance qui se répand sur tout le

(1) Cumberland, *Traité philosophique des lois nat.* (traduct. de Barbeyrac.) Discours préliminaire, § 19; chap. 1er, § 33, et chap. VI, § 3.

cours de la vie, et en second lieu du soin qu'on a d'entretenir la paix avec les autres hommes, le commerce réciproque des nations, l'ordre du gouvernement civil, du gouvernement domestique, et les liaisons d'amitié; or, toutes ces vues différentes ne sauroient être réunies que dans l'esprit d'une personne qui se propose d'avancer le bien commun de tous les êtres raisonnables.

En nous prescrivant cette fin, nous faisons ce qu'il faut pour les porter à nous obliger, à nous secourir et à nous défendre, ou à l'égard de nos biens, ou à l'égard de notre honneur, et, en un mot, dans quelques circonstances que ce puisse être. Aussi avons-nous tout lieu d'espérer qu'ils concourent avec nous pour notre propre avantage, à moins qu'ils ne soient aveuglés par quelque passion, et qu'ils ne dépouillent à cet égard leur nature raisonnable, au lieu que si nous ne sommes pas constants à rechercher cette même fin, ou si nous y donnons la moindre atteinte en faisant du mal, par exemple, à une seule personne qui ne le mérite pas, nous négligeons manifestement l'intérêt de tous, et nous les insultons tous en quelque manière (1) : car chacun craindra avec raison, de notre part, le même mal que nous aurons causé à un autre injustement.

D'un autre côté, si nous avons quelqu'autorité,

---

(1) *Multis minatur qui uni facit injuriam.*

Publius-Syrus, vers. 427.

et que nous ne l'employions pas au bien du tout, il peut arriver que nous soyons les premiers à nous ressentir des suites de notre conduite, soit qu'on vienne à s'apercevoir de nos dispositions, et à se soulever ou à se réunir contre nous, soit que le mauvais état de cette société générale de tous les hommes, ou du moins d'une partie considérable, lequel naît de celui des sociétés particulières, et se répand sur toutes à proportion, fasse régner ensuite sous nos yeux des maux que nous nous trouvions forcés de partager.

Demander qu'on pense premièrement au bien du tout, c'est demander sur toutes choses qu'on ait soin de ne pas violer la fidélité, la reconnoissance, et les autres liens d'un secours mutuel, par lesquels l'union et l'ordre entre tous les hommes se forment et se conservent. Ce sont comme autant de vaisseaux qui servent à la circulation du sang, et comme autant de nerfs répandus par tout le corps, à la faveur desquels les membres du genre humain sont unis ensemble, et se rendent des services mutuels, soit qu'ils dépendent ou non d'un même gouvernement civil; car de tels liens font que souvent on est sage par les conseils et la prudence d'autrui, que les vertus d'autrui nous rendent nous-mêmes plus gens de bien, que les forces d'autrui nous mettent en état d'acquérir et de conserver ce dont nous avons besoin; enfin, que l'on s'enrichit des richesses des autres.

V. A ces premières réflexions, appliquons ce que nous apprend l'expérience.

Je puis me rappeler ici ce que j'ai déjà observé en parlant de l'obligation primitive où nous sommes de suivre la raison (*liv.* II, *c.* V, II). Nous voyons généralement que l'observation des lois naturelles (1), que la vertu est par elle-même l'unique source de satisfaction intérieure : tout ce qui est opposé aux lumières de la raison et de la conscience, ne peut qu'emporter un blâme secret de notre esprit, et nous causer du chagrin et de la honte; dès là que nous faisons le moindre retour sur nous-mêmes, le cœur est blessé de l'idée du crime, et le souvenir en est presque toujours triste et amer (2). Au contraire, toute conformité avec la droite raison est un état d'ordre et de perfection

(1) *Principes du droit naturel*, chap. XII, § 5, 2me part.

(2) Il n'est vice, véritablement vice, qui n'offense, et qu'un jugement entier n'accuse; car il a de la laideur et incommodité si apparente, qu'à l'aventure ceux-là ont raison qui disent qu'il est principalement produit par bêtise et ignorance, tant est-il mal aisé d'imaginer qu'on le connoisse sans le haïr...... Le vice laisse comme un ulcère en la chair, une repentance en l'ame, qui toujours s'égratigne et s'ensanglante elle-même. Car la raison efface toutes les autres tristesses et douleurs; mais elle engendre celle de la repentance, qui est plus griève d'autant qu'elle naît au-dedans, comme le froid et le chaud des fièvres est plus poignant que celui qui vient du dehors. *Mont.*, liv. III, chap. II, tom. III, édition de La Haye, 1727.

que l'esprit approuve, et nous sommes faits de telle manière, qu'une bonne action devient pour nous le germe d'une joie secrète; on s'en rappelle toujours le souvenir avec plaisir (1). Et qu'y a-t-il en effet de plus doux que de pouvoir se rendre témoignage à soi-même, qu'on est ce qu'on doit être, et qu'on fait ce qu'on doit faire raisonnablement (2), ce qui nous sied le mieux, ce qui est le plus conforme

---

(1) La justice, disoit Épicure, non-seulement ne nuit jamais à personne, mais encore elle procure toujours quelque bien, soit par la vertu propre et naturelle qu'elle a de mettre l'esprit en repos, soit par l'espérance qu'elle fait concevoir qu'il ne nous manquera rien de ce que peut désirer la nature non corrompue. *Apud Gassend. philosoph. Epic. syntagm.*, part. 3, chap. XXIV, *in appendic.*, tom. II.

(2) Il y a certes, dit encore Montaigne, je ne sais quelle congratulation de bien faire, qui nous réjouit en nous-mêmes, et une fierté généreuse (*si on peut se servir de ce terme*), qui accompagne la bonne conscience. Une ame courageusement vicieuse, se peut à l'aventure garnir de sécurité; mais de cette complaisance et satisfaction elle ne s'en peut fournir. Ce n'est pas un léger plaisir de se sentir préservé de la contagion d'un siècle si gâté, et de dire en soi : Qui me verroit jusque dans l'ame, encore ne me trouveroit-il coupable ni de l'affliction et ruine de personne, ni de vengeance ou d'envie, ni d'offense publique des lois, ni de nouvelleté et de trouble, ni de faute à ma parole; et quoi que la licence du temps permît et apprînt à chacun, si n'ai-je mis la main ni ès bien, ni en la bourse d'homme françois, et n'ai vécu que sur la mienne, non plus en guerre qu'en paix, ni ne me suis servi du travail de personne sans loyer. *Essais*, liv. III, chap. II.

à notre destination. Tout ce qui est dans l'ordre est satisfaisant (*liv.* II, *c.* VI, II), ne craignons donc pas de le dire.

Que si ce bonheur n'est pas encore parfait, c'est du moins celui qui approche le plus de la vraie félicité, et à l'aide duquel on se passe le plus aisément de tous les autres biens, pourvu que d'ailleurs il ne soit pas altéré par des maux réels, comme il est vrai de dire que cela arrive quelquefois.

En un mot, la vertu, considérée en elle-même et indépendamment des richesses, des honneurs, est déjà un si grand bien, elle a une beauté si naïve et si pure, qu'on ne peut que la regretter toutes les fois qu'on s'y dérobe (1).

VI. Mais il y a plus encore : outre ce principe interne de joie, de contentement, cette tranquillité d'esprit, qui se trouve attachée à la pratique des lois naturelles, nous voyons qu'elle produit au-dehors les effets les plus avantageux. Elle tend communément à nous conserver la santé et à prolonger nos jours; elle exerce et perfectionne toutes les facultés de notre ame; elle nous rend propres

---

(1) Claudien fait de la vertu ce beau tableau :

Ipsa quidem virtus pretium sibi, solaque latè
Fortunæ secura nitet, nec facibus illis
Erigitur, plausu que petit clarescere vulgi.
Nil opis externæ cupiens, nil indiga laudis,
Divitiis animosa suis, etc.

au travail et à toutes les fonctions de la vie domestique et civile ; elle assure le bon usage et la durée de nos biens ; elle nous attire (comme nous l'avons déjà observé, et comme l'expérience le confirme) la confiance, l'estime et l'affection des autres hommes, d'où résultent de grandes douceurs dans le commerce de la vie, et de grands secours pour le succès de nos entreprises.

Observez sur quoi roule la sûreté du commerce, la tranquillité des familles, la prospérité des états et le plus grand besoin de chaque particulier : n'est-ce pas sur les grands principes de religion, de tempérance, de pudeur, de bénéficence, de justice, de bonne foi ? Et d'où viennent au contraire les désordres et la plupart des maux qui troublent la société et qui altèrent le bonheur de l'homme, si ce n'est de l'oubli de ces mêmes principes (1) ? Bannissez du commerce de la vie civile, la justice et la bienveillance pour y substituer un amour-propre injuste, qui, rapportant tout à soi, ne tienne aucun compte de l'intérêt d'autrui, ni de l'avantage commun ; étendez et appliquez ces principes aux états particuliers de l'homme, et voyez ensuite quel pourroit en être le résultat.

Le vice traîne à sa suite, outre l'agitation, la

(1) C'est l'aveu qu'ont fait Épicure et Lucrèce : *non potest jucundè vivi nisi honestè vivatur.*

crainte et la honte, une foule de maux extérieurs, comme l'affoiblissement du corps et de l'esprit, les maladies et les accidents sinistres, souvent la pauvreté et la misère, les bévues, les partis violents et dangereux, les troubles domestiques, les inimitiés, les alarmes continuelles, le déshonneur, les châtiments, le mépris, la haine, et, ce qui en est une suite, mille traverses dans les entreprises que l'on forme.

Après tout ce que nous venons de dire, nous ne pouvons que reconnoître la vérité de ce beau mot d'un ancien, que « la malice boit elle-même plus de la moitié de son venin (1). » *Rien de plus utile que la vertu,* dit encore un des sept Sages de la Grèce, *car elle rend utiles toutes les autres choses en faisant qu'on en use bien ; rien de plus nuisible que le vice, car il rend presque tout nuisible ; jusqu'au bien même* (2).

VII. Mais si telles sont pour le commun des hommes les suites naturelles de la vertu et du

---

(1) *Quemadmodum Attalus noster dicere solebat, malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit.* Sénec., Épic., 82. Cicéron, parlant d'un méchant homme, dit qu'il sera suffisamment puni par sa propre malice : *Ulciscentur illum mores sui.* (*Ad Attic.*, lib. IX, epist. 12.) C'est aussi la pensée de Marc-Antonin : Celui qui pèche, pèche contre soi, et celui qui fait une injustice se fait du mal à soi-même, en se rendant méchant. Liv. IX, § 4.

(2) *Thales, apud Plut., in conv. Papi.* Tom. II.

vice, les effets en sont encore plus grands et plus remarquables dans ceux qni ont le pouvoir et l'autorité, et qui, par leur condition et leur rang, ont une influence particulière sur l'état de la société, et décident du sort des autres. Que n'auroient point à craindre les peuples, si les rois se croyoient au-dessus de toute règle et indépendants de toute loi, si, rapportant tout à eux-mêmes, ils se livroient à leurs vains désirs, à l'injustice, à la cruauté, à l'ambition.

Quel bien au contraire ne produira pas le gouvernement d'un prince éclairé et vertueux, qui, se croyant obligé plus que tout autre de ne s'écarter jamais des règles de la piété, de la justice, de la modération, et de la clémence, ne fera usage de son pouvoir que pour maintenir l'ordre au dedans, et la sûreté au dehors, et saura enfin, que, pour un prince, le fondement de la véritable gloire est la source du bonheur le plus pur ?

VIII. Pour reconnoître que tout ce que je viens de dire des suites ordinaires du vice et de la vertu, sont des vérités de fait qu'on ne sauroit raisonnablement contester, il ne faut que consulter l'histoire (1), il ne faut que considérer ce qui se passe tous les jours sous nos yeux.

---

(1) Voyez surtout l'histoire des empereurs romains, et considérez avec soin ce qui a formé la plupart des révolutions dans les différents empires.

Aussi est-on si généralement convaincu des avantages qui résultent de l'observation des lois naturelles, que c'est sur la fidélité réciproque à les remplir, que sont fondées presque toutes les institutions que les hommes font entre eux pour leur commun intérêt. Et nous avouons même que les précautions que l'on prend pour assurer l'effet de ces institutions seroient vaines et inutiles sans l'autorité de ces mêmes lois. A quoi aboutiroient toutes les lois *humaines* en général, tous les établissements pour l'éducation de la jeunesse, tous les réglements de police, qui tendent à faire fleurir les arts et le commerce, et tous les traités tant publics que particuliers, quel fruit, dis-je, nous en reviendroit-il, si l'on ne posoit pour base la justice, la bonne foi, et la religion du serment?

IX. Je ne saurois disconvenir, en premier lieu, que l'injustice et les passions ne puissent en certains cas procurer quelque plaisir, ou quelque avantage : mais outre que la vertu produit bien plus souvent, et plus sûrement les mêmes effets, la raison et l'expérience nous montrent que les biens procurés par l'injustice, ne sont ni aussi réels, ni aussi durables, ni aussi purs que ceux qui sont le fruit de la vertu (1). C'est que les premiers n'étant pas conformes à l'état d'un être raisonna-

---

(1) *Omne in præcipiti vitium stetit.*

Juv., sat. 1.

ble et sociable, manquent par le principe, et n'ont qu'une apparence trompeuse : ils ne sauroient nous conduire au véritable, au solide bonheur; ce sont des fleurs qui, n'ayant point de racine, sèchent et tombent presque aussitôt qu'elles sont écloses (*liv.* II, *c.* VIII, 2e *règle*).

Rien de plus passager, pour l'ordinaire, que le bonheur de l'impie; rien de plus faux que la prospérité des méchants; elle est trompeuse comme eux.

2. En second lieu, quant aux maux et aux disgraces attachés à l'humanité, et auxquels on peut dire en général que les honnêtes gens sont exposés comme les autres, il est certain cependant que la vertu a encore ici divers avantages. Premièrement elle est très propre par elle-même à prévenir ou à écarter plusieurs de ces maux, comme on voit que les personnes sages et modérées évitent en effet bien des écueils où tombent les insensés. Secondement, dans les cas où cette même sagesse ne peut faire éviter les maux, elle donne à l'ame la force de les supporter; il arrive même assez souvent qu'elle les contrebalance en quelque sorte par des consolations et des douceurs qui n'en diminuent pas peu l'impression, et qui font que notre félicité essentielle, ou, pour mieux dire, cette petite portion de bonheur réel qui nous est accordée ici-bas, ne souffre que peu d'atteinte par les accidents passagers et en quelque sorte extérieurs qui nous troublent quelque fois; rien ne fait mieux

sentir le prix de la vertu que l'adversité. Quel soulagement au milieu de son infortune, que de pouvoir se dire à soi-même :

Je vais perdre mes biens, mais ma vertu me reste.
VOLTAIRE.

3. Troisièmement enfin, si la vertu ne s'acquiert et ne se conserve qu'en se faisant quelquefois une sorte de violence, il n'en est pas moins vrai que le chemin de la vertu est ordinairement moins laborieux que celui du vice (1). « Est-il en

---

(1) .... *Quos tantum præmium expectat felicis animi, immota tranquillitas, nec, ut à quibusdam dictum est, arduum in virtutes et asperum iter est. Plano adeuntur; non vanæ vobis auctor rei venio. Facilis est ad beatam vitam via; mite modo bonis auspiciis, ipsisque diis benè juvantibus, multò difficilius est facere ista quæ facitis. Quid enim quiete otiosius animi, quid irâ laboriosius? Quid clementiâ remissius, quid crudelitate negotiosius? Vacat pudicitia, libido occupatissima est, omnium denique virtutum tutela facilior est; vitia magno coluntur.* Sen., *De irâ*, lib. II, cap. XIII.

C'est encore ce que Montaigne exprime si bien dans son style : « La vertu n'est pas, comme dit l'école, plantée à la tête d'un mont coupé, raboteux et inaccessible. Ceux qui l'ont approchée la tiennent, au rebours, logée dans une belle plaine, fertile et fleurissante, d'où elle voit bien sous soi toutes choses; mais si peut-on y arriver qui en sait l'adresse, par des routes ombrageuses, gazonnées et doux fleurantes, plaisamment, et d'une pente facile et polie, comme est celle des voûtes célestes..... Le prix et hauteur de la vraie vertu est en la facilité, utilité et plaisir de son exercice, si éloigné de difficulté que les enfants y peuvent comme les hommes, les simples comme les subtils.

« effet, dit Sénèque, rien de plus libre de soins « qu'un esprit tranquille et modéré ? Mais qu'y « a-t-il de plus violent, de plus pénible que les « accès de la colére ? Quoi de plus doux que la « clémence, quoi de plus agité, de plus farouche « que la cruauté ? La chasteté est tranquille et « sans embarras, au lieu que l'impureté a tou- « jours mille intrigues et mille inquiétudes ; en « un mot, toutes les vertus s'entretiennent aisé- « ment, mais il en coûte beaucoup pour satis- « faire les vices. »

Le réglement c'est son outil, non pas la force. *Socrate*, son premier mignon, quitte à escient sa force pour glisser en la naïveté et aisance de son progrès. C'est la mère nourrice des plaisirs humains ; en les rendant justes, elle les rend sûrs et purs ; les modérant, elle les tient en haleine et en appétit ; retranchant ceux qu'elle refuse, elle nous aiguise envers ceux qu'elle nous laisse, et nous laisse abondamment tous ceux que veut nature, et jusqu'à la satiété, sinon jusqu'à la lasseté. Maternellement, si d'aventure nous ne voulons dire que le régime qui arrête le buveur avant l'ivresse, le mangeur avant la crudité.... soit ennemi de nos plaisirs. Si la fortune commune lui faut, elle lui échappe, ou elle s'en passe, ou s'en forge une autre toute sienne, non plus flottante et roulante : elle sait être riche et puissante. .... elle aime la vie, elle aime la beauté, la gloire et la santé ; mais son office propre et particulier, c'est de savoir user de ces biens-là réglément, et les savoir perdre constamment ; office bien plus noble qu'âpre, sans lequel tout cours de vie est dénaturé, turbulent et difforme : et y peut-on justement attacher ces écueils, ces halliers et ces monstres. *Essais*, liv. Ier, chap. xxv. Voy. *Marc-Antonin*, liv. V, § 9.

Si d'ailleurs la vertu semble nous offrir d'abord une avenue moins riante, une route plus escarpée, il faut convenir aussi que les difficultés cessent à mesure que l'on avance; tandis que, de l'autre côté, le charme du premier coup d'œil se dissipe aisément, et ne laisse souvent apercevoir que des obstacles insurmontables, des peines, des dangers, et des précipices(1). Il est vrai que la vertu nous interdit de certains plaisirs que le vice nous présente ; mais qu'on les examine bien ces plaisirs, et l'on verra la plupart du tems, ou qu'ils ne valoient pas tous les maux que nous avons soufferts pour nous les procurer, ou qu'ils cachoient en eux-mêmes un mal bien plus grand que n'eût été celui d'un être privé, tandis que celui qui se laisse conduire par la raison, y trouve aisément de quoi se consoler des biens qu'elle paroît quelquefois lui dérober.

Et c'est ce qui est d'autant plus vrai, que les avantages qu'elle procure ensuite sont bien plus réels, comme nous l'avons observé jusqu'ici.

« Je suis surpris, disoit Isocrate (2), qu'il y ait « quelqu'un qui se persuade que ceux qui s'atta- « chent constamment à la piété et à la justice,

---

(1) *Difficiles aditus primum spectantibus offert,*
Sed requiem præbet fessis in vertice summo.

(2) *Orat. de permut.* Voy. *Principes du droit nat.*, 2me part., chap. XII, § 10.

« doivent s'attendre à être plus malheureux que « les méchants, et ne puissent se promettre de plus « grands avantages de la part de Dieu et des hom- « mes. Pour moi, je crois que les seuls gens de bien « jouissent abondamment de ce qui est à recher- « cher, et que les méchants, au contraire, ne « connoissent même aucun de leurs véritables in- « térêts. Quiconque préfère l'injustice à la justice, « et fait consister le souverain bien à ravir, par « exemple, le bien d'autrui, ressemble, à mon « avis, aux bêtes qui mordent à l'hameçon : ce « qu'il a pris le flatte d'abord agréablement, mais « bientôt après, il se trouve engagé dans de très « grands maux. Ceux, au contraire, qui s'attachent « à la piété et à la justice, sont non-seulement « en sûreté pour le présent, mais encore ont lieu « de concevoir de bonnes espérances pour le reste « de leur vie. J'avoue que cela n'arrive pas tou- « jours, mais il est certain que l'expérience le « vérifie d'ordinaire. Or, dans toutes les choses « dont on ne sauroit prévoir infailliblement le « succès, il est d'un homme sage de prendre le « parti qui tourne le plus souvent à notre avan- « tage (1). Rien enfin n'est plus déraisonnable,

---

(1) L'air que nous cherchons à respirer par un mouvement naturel, n'est pas toujours bon pour notre sang et nos esprits animaux, mais il se trouve quelquefois pestiféré. Les viandes, les boissons, l'exercice, ne contribuent pas toujours à la con-

« que l'opinion de ceux qui, croyant que la justice « est quelque chose de plus beau et de plus agréa- « ble aux dieux que l'injustice, s'imaginent néan- « moins que, même selon l'ordre général, ceux « qui s'attachent à la première seront plus mal- « heureux que ceux qui s'abandonnent à la der- « nière.

X. C'est ainsi que, tout bien considéré, l'avantage est sans comparaison du côté de la vertu. Il paroît manifestement que le plan de la sagesse divine a été de lier naturellement le mal physique avec le moral, comme l'effet avec la cause, et d'attacher au contraire le bien physique ou le bonheur de l'homme au bien moral, ou à la pratique de la vertu : de sorte qu'à parler en général, l'observation des lois naturelles n'est pas moins propre à avancer le bonheur public et particulier, qu'un bon régime de vie ne l'est à conserver la santé.

XI. Il faut avouer, cependant, que les récompenses et les punitions naturelles dont nous venons

---

servation de notre vie; au contraire, il en naît souvent des maladies. L'*agriculture* apporte quelquefois du dommage aux hommes, au lieu du profit qu'ils attendoient de leurs travaux. Nous ne laissons pas pour cela d'être portés naturellement à faire usage de ces sortes de choses, dans l'espérance probable du bien qui pourra en revenir. Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, Disc. prél., § 31, trad. de Barbeyrac.

de parler ne paroissent pas encore former une sanction proprement dite, et suffisante pour donner aux conseils de la raison tout le poids et toute l'autorité que doivent avoir de véritables lois. Premièrement, parce que les récompenses et les peines qui se trouvent liées au bien ou au mal moral ne sauroient être regardées précisément comme provenant de la loi, puisqu'il faudroit pour cela qu'elles fussent jointes au vice et à la vertu d'une manière étrangère en quelque sorte à la nature des choses (*ci-dessus*, II), au lieu que ce ne sont guères en général que des effets qui résultent de l'action d'une manière naturelle, et, pour ainsi dire, antécédente à l'idée même de la loi; en sorte que ces effets seroient censés, pour la plupart, arriver également sans elle : d'où il suit que la loi, une fois connue, ne peut acquérir, par ces peines et ces récompenses, plus de force en tant que loi, que n'en auroient eu auparavant, dans l'état naturel où sont les choses, les simples conseils de la raison, cette loi n'y ajoutant par elle-même d'une manière précise (1), aucun motif extérieur propre à confirmer l'obligation par-

---

(1) Je dis d'*une manière précise*, parce qu'il est plus naturel de compter sur les secours de la Divinité lorsqu'on observe sa loi, qu'en ne l'observant pas; mais d'un autre côté l'expérience nous apprend assez que sa protection ou sa colère ne se déclarent pas toujours ici-bas, d'une manière bien expresse, en faveur de ceux qui lui sont ou soumis ou rebelles.

faite que doit nous imposer la volonté du législateur suffisamment notifiée (*ci-dessus, c.* III, II). Ainsi le législateur suprême tendroit ici à l'exécution de ses volontés à notre égard, d'une manière encore plus imparfaite que les souverains de la terre, ce que nous ne pouvons présumer de la sagesse d'un être qui, essentiellement attaché à l'ordre, emploie dans tout les moyens les plus convenables pour arriver aux fins qu'il se propose (*liv.* III, *c.* X, *principe* 16 *et* 17).

XII. A cette première réflexion, ajoutons en une qui mérite encore plus notre attention, et que nous ne saurions trop nous attacher à développer.

1. Quand on considère de bien près et en détail (1) tout ce que nous avons dit de la liaison du mal physique avec le mal moral, et du bien physique avec la pratique de la vertu, on s'aperçoit aisément que, par la constitution des choses humaines et par la dépendance où nous sommes les uns des autres, la règle générale dont nous venons de parler n'est pas tellement fixe et invariable, qu'elle ne souffre diverses exceptions qui ne peuvent qu'en affoiblir extrêmement la force et l'effet.

L'expérience nous montre que le degré de bonheur ou de malheur dont chacun jouit en ce monde ne se trouve pas toujours exactement proportionné et mesuré sur le degré précis de vertu ou de vice

---

(1) *Principes du droit naturel*, 2me partie, chap. XII, § 12.

qui se rencontre en chaque personne : c'est ainsi que la santé, les biens de la fortune, de l'éducation, de la condition, et d'autres avantages extérieurs, dépendent pour l'ordinaire de diverses conjonctures qui en font un partage fort inégal, et ces avantages s'évanouissent souvent par des accidents qui enveloppent également tous les hommes. Il est vrai que la différence du rang ou des richesses ne décide pas absolument du bonheur ou du malheur de la vie; mais il faut convenir aussi que l'extrême pauvreté, la privation de tout secours nécessaire pour s'instruire, les travaux excessifs, les afflictions de l'esprit, les douleurs du corps, sont des maux bien réels que divers événements font cependant tomber sur les plus honnêtes gens, comme sur ceux qui ne le sont pas.

Combien de situations dans lesquelles cette satisfaction intérieure qui naît de la vertu est étouffée par le sentiment des plus cruelles peines, ou du moins ne suffit pas pour en compenser toute l'amertume !

2. Mais, je dis plus encore, n'est-ce pas la vertu même qui devient le plus souvent l'objet de la calomnie ? N'est-ce pas elle qui quelquefois attire la persécution ? Or, dans ces cas particuliers où l'honnête homme devient, pour ainsi dire, la victime de sa propre vertu, quelle force auront les lois naturelles, et comment pourra-t-on faire valoir encore leur autorité ? La satisfaction intérieure que donne

le témoignage d'une bonne conscience, sera-t-elle seule capable de déterminer l'homme au sacrifice de ses biens, de son repos, de son honneur, et même de sa vie? Cependant ces conjonctures délicates reviennent assez souvent, et le parti qu'on prend alors peut avoir des suites très importantes et très étendues pour le malheur de la société.

3. Lorsque nous avons parlé des avantages que nous pouvons retirer d'une disposition constante à procurer le bien commun, nous n'avons pu nous tenir que dans des termes très généraux : en effet, qu'arrivera-t-il lorsque nous serons obligés de sacrifier des intérêts très chers, un bien très assuré; en un mot, lorsqu'il s'agira de nous sacrifier nous-mêmes en quelque sorte, comme le devoir peut l'exiger dans mille circonstances? Les motifs de réputation, de gloire, d'honneur, n'ont pas toujours lieu, et d'ailleurs ce ne sont pas là des motifs faits pour le commun des hommes; je le répète, rien ne forme ici une sanction de cette loi universelle du bien commun.

Je dis plus encore, en laissant à part tous les fantômes que l'imagination est capable de former, et auxquels il peut même arriver qu'on se dévoue quelquefois, il se trouve dans les cas que nous venons de dire une étonnante contradiction entre le devoir et ce penchant nécessaire que nous ressentons pour notre félicité. Eh quoi! la Divinité nous a donné un désir invincible d'être heureux, et il

s'agira d'immoler sans aucune espérance, sans aucun retour, tout ce qui peut nous aider à l'être !

4. Mais, pour revenir à ce qui se rencontre tous les jours, combien de circonstances où rien ici-bas ne nous dédommage pleinement des efforts que nous sommes obligés de nous faire pour vaincre une passion chérie, et qui quelquefois ne nous promet, ne nous offre même dans ses suites que de nouvelles douceurs !

Nous ne devons jamais nous écarter de la vertu, dit Épicure, parce que nous ne pouvons jamais être sûrs que nos actions demeureront ensevelies dans les ténèbres (1). Cette maxime, si sage en apparence, perd cependant presque toute sa force dans mille occasions. Combien n'en est-il pas où tout nous répond du secret, et où la passion est d'autant plus irritée, qu'elle se trouve voilée des ombres du mystère ? mais, en supposant même que, par une possibilité qui n'est quelquefois qu'un être de raison, ce que nous croyons réservé à un éternel silence vienne à se découvrir, que d'actions contraires à la vertu ne sont pas jugées à la rigueur au

---

(1) C'est ce que Lucrèce exprime par ces vers :

Nec facile est placidam ac pacatam degere vitam,
Qui violat factis communia fœdera pacis.
Et si fallit enim divûm genus humanum que,
Perpetuò tamen id fore clàm diffidere debet.
Quippè ubi se multi, per somnia sæpe loquentes,
Aut morbo delirantes, protrâxe feruntur,
Et celata diu in medium peccata dedisse.

De rerum Naturâ. *L b.* V, *vers.* 1155, *et seq.*

tribunal des hommes, et ne nous laissent envisager dans leurs suites rien d'égal au plaisir et aux avantages que nous en retirons.

5. Je l'avoue, tout ce que je dis ici sort de la règle générale : rien de si vrai, selon les lois communes, que les biens qui sont attachés à la vertu, et que les maux qui sont une production naturelle du vice; mais c'est trop ici d'une exception, et combien l'expérience ne nous en présente-t-elle pas! Combien d'hommes vertueux qui ne cessent de dévorer en secret les larmes que leur arrache la violence, la tyrannie, tandis que leur injuste oppresseur, déjà nourri du sang de la veuve et de l'orphelin, se plonge dans une douce ivresse, et oublie ses crimes pour ne songer qu'à ses plaisirs! Car enfin ne nous déguisons point ici ce qui n'est que trop vrai : les remords sont la ressource plutôt de la vertu, qu'ils ne sont, à proprement parler, le châtiment du vice : c'est un présent du Ciel dont la raison nous apprend l'avantage, lorsqu'elle-même a pris soin de régler leur impression. Ils sont de tous les siècles, de tous les pays (*c.* IV, II, III *et* IV); en un mot, ils ont tous les caractères qui doivent nous les faire regarder comme un instinct naturel donné à l'homme par la Divinité même pour le retenir dans ses égarements ou pour le ramener lorsqu'il s'est égaré; mais comme on voit quelquefois une plante salutaire perdre insensiblement le peu de vertu qu'elle a déjà acquise,

si l'on ne prend soin de l'arroser, de la cultiver, de même les remords s'étouffent en nous à mesure que nous négligeons davantage de rentrer en nous-mêmes, et de consulter la raison; en sorte que plus le vice se tourne en habitude, plus le cœur s'endurcit, plus nous devenons criminels, et plus aussi le reproche secret de la conscience cesse de nous tourmenter.

C'est donc alors que ce fortuné coupable jouit presque sans trouble du fruit de ses crimes : sa chute, il est vrai, étonnera peut être un jour l'univers; mais aussi, quelquefois, après trente ans de prospérité, il meurt comme les autres hommes, et jusqu'à sa mort, il semble qu'il n'ait été fait que pour jouir, tandis que le juste qu'il a dépouillé par ses rapines, ne pouvant ni ensemencer ses terres, ni faire labourer son champ, se trouve accablé de dettes, est traîné dans les prisons, se consume dans les horreurs de la misère et du mépris, et voit sa femme et ses enfants réduits à la plus affreuse mendicité, sans qu'il puisse même réclamer l'autorité des lois, ou du moins sans pouvoir s'assurer s'il ne rencontrera pas dans son juge un ennemi puissant plutôt qu'un protecteur. Quel spectacle! quelle horreur! peut-on soutenir le parallèle entre cet état et celui du vice triomphant? peut-on voir sans indignation l'injustice, la rapine, la trahison récompensées par les situations les plus brillantes et les plus fécondes en plaisirs?

Ne cherchons plus de proportions, ni d'harmonie, tout se perd, tout se confond ici : l'ordre dégénère en confusion ; la perfection perd tous ses caractères, la beauté tous ses traits.

Non, il n'est pas possible que le gouvernement actuel des choses doive demeurer éternellement sur le même pied. (1) Si Dieu a prescrit à l'homme

---

(1) « Tel est, au vrai, l'état des choses, dit Burlamaqui : d'un « côté, l'on voit qu'en général l'observation des lois naturelles « peut seule mettre quelqu'ordre dans la société, et faire le « bonheur des hommes ; mais, d'un autre côté, il paroît que « la vertu et le vice ne sont pas toujours distingués suffisam- « ment par leurs effets et par leurs suites communes et natu- « relles, pour faire prévaloir l'ordre en toute rencontre.

« De là naît une difficulté très forte contre le système moral « que nous avons posé. *Toute loi*, dira-t-on, doit avoir une « sanction suffisante pour déterminer une créature raisonnable « à obéir par la vue de son propre bien et de son intérêt, qui « est toujours le grand mobile de ses actions ; et quoique le « système moral dont vous avez parlé donne en général un « grand avantage à ceux qui le suivent, sur ceux qui ne le « suivent pas, cet avantage n'est pourtant ni si grand, ni si « sûr qu'on puisse en chaque cas particulier être par là suffi- « samment dédommagé des sacrifices que l'on doit faire pour « remplir son devoir. Ce système n'est donc pas encore muni « de toute l'autorité et de toute la force nécessaire pour le but « que Dieu se propose, et le caractère de *loi*, surtout d'une « loi qui émane d'un être tout sage, demande encore une sanc- « tion plus marquée, plus sûre et plus étendue.

« Les législateurs et les politiques l'ont bien compris, en tâ- « chant, comme ils le font, d'y suppléer autant qu'il est en « leur pouvoir. Ils ont publié un droit civil qui tend à fortifier

une règle (*ci-dess.*, *c.* III), comme je ne puis en douter, si le caractère de loi, et surtout d'une loi qui émane d'un être tout sage, d'un être qui tend à sa fin par des moyens qui y soient proportionnés, demande encore une sanction (*liv.* III, *c.* x, *princ.* 16, *et* 20) plus marquée, plus sûre, plus étendue, sans doute cette sanction doit exister.

« le droit naturel ; ils y ont dénoncé des peines au crime, et « promis des récompenses à la vertu ; ils ont institué des tribu-« naux ; c'est là, sans doute, un nouvel appui pour la justice, « et c'est le meilleur moyen que l'on puisse employer humai-« nement pour remédier aux inconvénients dont nous avons « parlé. Cependant ce moyen ne pourvoit pas à tout, et laisse « encore un grand vide dans le système moral.

« Car 1° il y a plusieurs maux, tant naturels que prove-« nant de l'injustice des hommes, dont le pouvoir humain ne « sauroit garantir les plus honnêtes gens ; 2° les lois humaines « ne sont pas toujours dressées conformément à la justice et à « l'équité ; 3° quelque justes qu'on les suppose, elles ne sau-« roient s'étendre à tout ; 4° l'exécution en est quelquefois com-« mise à des hommes foibles, peu éclairés ou corruptibles » : *D'un autre côté, ceux qui sont élevés aux plus hautes dignités, et dont dépend en grande partie le sort des plus grands états, ont besoin eux-mêmes d'un frein qui les retienne ;* « 5° quelque intégrité « qu'ait un magistrat, *ou tout homme en place*, il échappe bien « des choses à sa vigilance ; il ne sauroit ni tout voir, ni tout « entendre ; 6° enfin, il n'est pas sans exemple que la vertu, « au lieu de trouver un protecteur dans son juge, n'y rencontre « qu'un ennemi puissant. Quelle ressource restera-t il alors à « l'innocence, et à qui aura-t-elle recours, si le bras même « qui doit la protéger et la défendre se trouve armé contre « elle » ? *Principes du droit naturel*, 2e partie, chap. XII, § 13 et 14.

Voyons donc si de nouvelles réflexions sur la nature et sur la destination de l'homme, ne nous feroient pas trouver ailleurs que dans la vie présente, de quoi répondre à une difficulté qui est en effet d'une très grande conséquence, puisque, d'un côté, elle porte directement contre le plan de la sagesse divine, et que, de l'autre, elle peut beaucoup affoiblir ce que nous dirions de l'empire que doit avoir la vertu, et de sa liaison nécessaire avec la félicité de l'homme. Une objection si grave, et qui a été élevée de tout temps, mérite bien qu'on s'applique à la résoudre; mais plus elle est grande et réelle, plus il est probable qu'elle doit avoir sa solution.

Examinons encore une fois, si nous ne trouverions pas une sanction entière et proprement dite, dont l'espèce, le degré, le temps et la manière dépendent du bon plaisir du législateur, une sanction, dis-je, qui s'étende à tous les cas particuliers, et qui suffise pour fournir toutes les compensations que demande l'exacte justice, et pour mettre à cet égard, comme à tout autre, le système des lois divines fort au-dessus des lois humaines.

---

(1) Voy. *Principes du droit naturel*, 2e partie, ch. XIII, § 1.

FIN DU PREMIER VOLUME.

